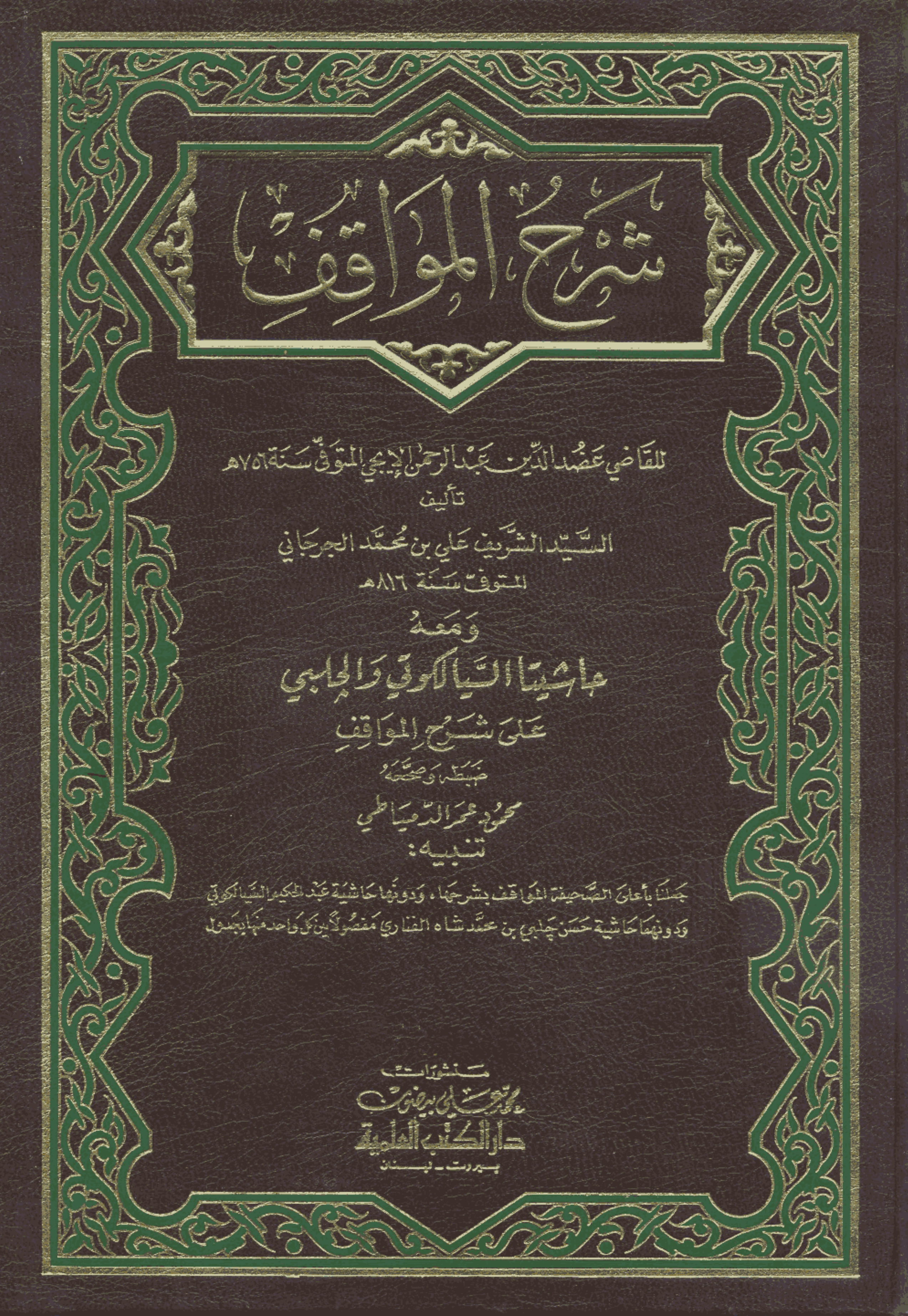


شرح المواقف
للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ
تأليف
السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني
المتوفى سنة ٨١٦هـ
ومعه
حاشيتا السيالكوتي والجلبي
على شرح المواقف
ضبطه وصححه
محمود عمر الدمياطي
تنبيه:
جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي
ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول
منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦ هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن جلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد: ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

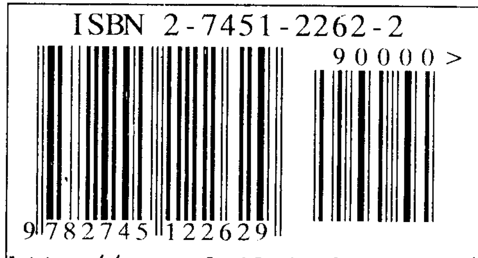
DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

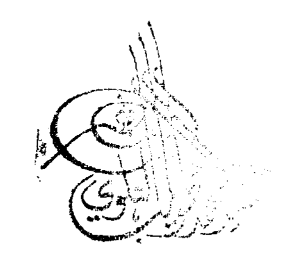
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon



http://www.al-ilmiyah.com.lb/

e-mail : baydoun@dm.net.lb



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن من إكرام الله عز وجل عليٍّ أن قمت بتصحيح هذا الكتاب وبإخراجه بحلة قشيبة تسهل مقاصد الكتاب على طالبه، فالله أسأل أن يوفقني وجميع المسلمين لخدمة كتابه والعمل به وبسنة نبيه عليه الصلاة والسلام.

ترجمة المؤلف:

هو الإمام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي، عالم بالنحو والفقه والمعاني والبيان والعلوم العقلية.

ولد سنة ثمان وسبعمائة هجرية بأيج من نواحي شيراز، وبدأ بأخذ العلم عن مشايخ عصره، ولازم زين الدين تلميذ الإمام البيضاوي، وكان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول ومشاركاً في سائر الفنون، وتوفي مسجوناً بقلعة قرب أيج سنة ست وخمسين وسبعمائة هجري، حيث جرت له محنة مع صاحب كرمان فسجنه بالقلعة وتوفي فيها.

قال عنه الإمام الأسنوي: كان إماماً في علوم متعددة، محققاً مدققاً ذا تصانيف مشهورة، منها: شرح مختصر ابن الحاجب، والمواقف والجواهر وغيرها في علم

الكلام، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وكان صاحب ثروة وجود وإكرام للوافدين عليه، وتولى قضاء القضاة بمملكة أبي سعيد فحمدت سيرته.

وقال السبكي: كان إماماً في المعقولات عارفاً بالأصلين والمعاني والبيان والنحو مشاركاً في الفقه، له في علم الكلام كتاب المواقف وغيره.

وقال التفتازاني: في الثناء عليه أيضاً. لم يبق لنا سوى اقتناء آثاره والكشف عن خبيئات أسراره، بل الاحتناء من بحار ثماره والاستضاءة بأنواره.

التعريف بالكتاب:

هو في علم الكلام، ألفه لغياث الدين وزير خدا بنده وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، اعتنى به الفضلاء فشرحه السيد الشريف الجرجاني ومحمد بن يوسف الكرماني، وسيف الدين الأبهري وغيرهم، وعليه حواشٍ كثيرة.

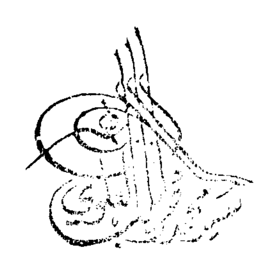
نذكر منهم المولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناري علق عليه حاشية لطيفة ذكر أنه استعار من المولى خواجه زادة كتاب شرح المواقف وحواشيه وكانت مملوءة بأبكار أفكاره فجزأه وفرقه بين طلبته فكتبوا النسخة كلها، ثم أرسلها له وضمها إلى حواشيه. كذا ذكر عرب زاده في هوامش الشقائق، وعلق المولى علي بن أمر الله المعروف بابن الحائي على هذه الحاشية بتمامها تعليقة. والمولى مصطفى بن يوسف له تعليقة قال: إن كلامي على شرح المواقف أخذه المولى حسن الجلبي وأدرجه في حاشيته. وإن لي مسودة على التلويح. فبلغ فيها إلى أثناء مباحث الوجود فمات فبقيت مسودة، ثم أخرجها إلى البياض المولى بهاء الدين. وعلى شرحه حاشية لعبد الحكيم السيالكوتي اللاهوري. وعلى شرح المواقف حاشية للسيد المحقق ميرزاجان الشيرازي وهي إلى تمام الموقف الثاني في **الأمور العامة**.

واختصر الجلبي المواقف وسماه الجواهر [جواهر الكلام] شرحه شمس الدين

محمد الفناري شرحاً مفيداً، كما ذكره حفيده الحسن الفناري في حاشية شرح المواقف.

والمولى علاء الدين علي الطوسي: له تعليقة على شرح المواقف ذكر فيها أنه علقها في أيام السلطان بايزيد في إحدى المدارس الثمان، وسماء بتاريخه «تكملات أدب». والمولى إسماعيل المعروف بقره كمال مشتمل على تصرفات (أبحاث) كثيرة. وكتب المولى قاسم الكرمياني على الإلهيات، أورد فيها لطائف وتحقيقات يتعجب منها النظارة. وكتب المولى فتح الله الشرواني على إلهيات شرح المواقف للسيد حاشية مقبولة. والمولى محي الدين محمد بن الخطيب كتب بأوائله. والشيخ غرس الدين (أحمد) بن إبراهيم كتب على فلكياته.

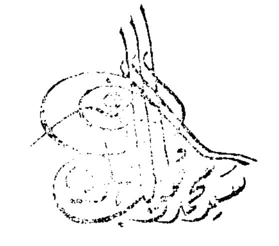
وهذه حواشٍ لا بد منها لكل من له طلب. بالإضافة إلى حواشٍ كثيرة على شرح المواقف ذلك الكتاب رفيع الشأن.



مصادر الترجمة:

- شذرات الذهب: لابن العماد الحنبلي (٦ / ١٧٤).
- البدر الطالع: للإمام الشوكاني (١ / ٣٢٦).
- هدية العارفين: للإمام البغدادي (١ /٥٢٧).
- كشف الظنون: للعلامة كاتب الجلَبي (٢ / ١٨٩١).





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه، تحيرت العقول

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك، ويكافئ مزيد كرمك، وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى كل حال وأصلي على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازي عناءه وتجازي غناءه، وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً، (**وبعد**): فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب، عبد اللّه الملقب باللبيب، مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب، وعدة ليوم الحساب، وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين، عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين.

قوله: (سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتبعيد من السوء، أي: أسبح سبحاناً حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرّح به الشيخ الرضي، وأقيم المصدر مقامه، وأضيف إلى المفعول وحذفه واجب قياساً فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في أنبت اللّه نباتاً، ويجوز أن يكون مصدر سبح في الأرض والماء إذا ذهب فيهما وأبعد أي أبعد من السوء إبعاداً، أو من إدراك العقول وإحاطته، وقيل: معناه السرعة والخفة في الطاعة، ولا يجوز أن يكون من سبح كمنع أو سبح تسبيحاً بمعنى قال: سبحان اللّه للزوم الدور. والتقدس التطهر من قدس في الأرض إذا ذهب، لأن المتطهر عن الشيء متبعد عنه، والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء: الأنوار جمع سبحة، والجمال الحسن في الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل كأمير وغراب وزمان. وفي الاصطلاح: الصفات الثبوتية وإضافة السبحات إليه إما لامية أو إضافة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي تولهت الأفهام في كبرياء ذاته، وتحيرت الأوهام في عظمة صفاته، وتهللت على وجنات الكائنات آثار إحسانه، وتلألأت في صفات الموجودات أنوار سلطانه، سبحان من أوضح بالحجج البالغة محجة الجنة، وأسس مبادئ الدين على الكتاب والسنة، ثم الصلاة على سيد الرسل، وموضح السُبل، المبعوث إلى الأسود والأحمر، والشفيع المشفع يوم المحشر، أبي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة، المشهور خبره في الأمم السالفة،

والأفهام في كبرياء ذاته، وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته، يا من دل على ذاته بذاته، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صل على نبيك المصطفى، ورسولك المجتبى، محمد المبعوث بالهدى، إلى كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء، وأصحابه الخيرة الأصفياء، ما تعاقبت الظلم والضياء، **(وبعد)** فإن أنفع المطالب حالاً ومآلاً، وأرفع المآرب منقبة وكمالاً، وأكمل المناصب مرتبة وجلالاً، وأفضل الرغائب أبهةً وجمالاً، هو المعارف الدينية، والمعالم اليقينية؛ إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى، في الآخرة والأولى وعلم الكلام، في عقائد

المشبه به إلى المشبه أي الصفات الثبوتية التي هي كالأنوار في الظهور والبهاء، والسمة أثر الكيّ وسمه يسمه وسماً وسمة، والحدوث الوجود بعد العدم، والزوال العدم بعد الوجود، والتنزه التباعد، والسرادقات جمع سرادق: وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له: سرا برده، والجلال مصدر جل الشيء عظم، وفي الاصطلاح الصفات السلبية لأنها موجبة لعظمة ذاته تعالى، وتعاليه عن المماثلة والإدراك والإضافة كما في سبحات جماله. والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية أن كل واحدة منهما موجبةٌ للاحتجاب، وعطف تنزهت على تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعلق. تلألأت أي لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات، والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلطنة، وفي الاصطلاح: الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية من الإيجاد والإعدام والتغيير من حال إلى حال وفيه إشارة إلى أن الماهيات غير مجعولة، ولم يعطف هذه الصلة على ما قبله للإشارة إلى استقلاله في استيجاب التسبيح دفعاً لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها بالشرور، والتهلل التلألؤ، والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات: وجنة ووجنة واجنة وإجنة والملكوت كرهبوت، وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له باعتبار التعبير وزيادة الإحسان فإن آثار صفاته الفعلية من حيث إنها موجبة للتغير، مظهر لعزته وسلطنته ومن حيث إنها نعم موجبة لكمال الموجودات

الذي نسخت بشريعته الشرائع والملل، وتبدلت ببعثته الدول والنحل، وعلى آله وأصحابه بدور معالم الإيمان، وشموس عوالم العرفان، ما وقب ليل وغسق، ولاح نجم وخفق **(وبعد)** فاعلموا معاشر طلاب اليقين، سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين، أن أصحاب العقل متطابقون، وأرباب النقل متوافقون، على أن أفضل الرغائب أُبهةً وجمالاً، وأرفع المآرب منقبةً وكمالاً، العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنفس الأشياء، وحياة القلب الذي هو رئيس الأعضاء، وأشرف العلوم وأنفعها، وأكمل المعارف وأرفعها، هي العلوم الشرعية، والمعارف الدينية؛ إذ بها ينتظم صلاح العباد، ويغتنم الفلاح في المعاد، وعلم الكلام من بينها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق، والحبر المدقق، جامع

الإسلام، من بينها أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، فإنه مأخذها وأساسها، وإليه يستند اقتناصها واقتباسها، بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها، ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة، وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة، كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها، ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها، ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها، وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول والأنظار، ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، وملخص ما

إحسان منه تعالى، فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبدل الاشتمال، ولم يورد الفاء لتخييل العدول إلى أقوى الدليلين، فيعلم بالتفكر أنه مترتب على الصلاة السابقة، وأنها سبب للتحير والتوله، ويقال: حار يحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير واستحار نظر إلى الشيء فعشي ولم يهتد إليه سبيلاً وذات مؤنث ذو أصله ذوات بدليل ذواتا أفنان حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء، ثم استعمل بمعنى نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب إليه بالتاء، فيقال: الصفات الذاتية، ويكتب طويلاً كتاء أخت، والتوله الحيرة والخوف، والذهن بالكسر الفهم والعقل، والبيداء الفلاة ثم إن ذاته تعالى لما تميز تميزاً تاماً بإجراء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله: يا من دل أي كل أحد حذف المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته أي وجوده، واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات المنبثة في الآفاق والأنفس قال اللّه تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت:٥٣]، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته إذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت. قال اللّه تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللّه لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، صل بإبقاء شريعته وإعلاء ذكره في الدنيا، ورفعه في المقام المحمود والشفاعة الكبرى في الآخرة، والإضافة في نبيك ورسولك لتعظيم المضاف، الظُلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظُلماء بمعنى الظلمة، والقياس سكون اللام كحمر وحمراء، والضياء جمع ضوء وأصله ضواء نحو صوت وصيات المأرُبة مثلثة الراء الحاجة المنقبة المفخرة

المعقول والمنقول، قرة عين البتول، السيد الشريف، عامله اللّه بلطفه اللطيف، كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون، وأذعن لعلو مرتبته المعاندون، وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج الأنظار، واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار، وإني كنت حركت الهمة إلى استقصاء فوائده، فلقي الرغبة في أن أوفي كيلي من فوائده، متوقعاً لاستثبات حقائقه أفاويق المجهود، متخطياً في درك دقائقه كل حد من الحد معهود، حائماً حول حماه من قطريها، إلى أن فزت من مادبته بقرطيها، ولقد طال ما جال في صدري أن أكتب عليه حواشي تذلل صعابه، وتكشف عن وجوه فرائده نقابه، أنقد فيه نتائج الأفكار، وأوضح خزائن الأسرار، عطفاً مني على أهل الطلب، ومن له في تحقيق الحق أرب، إذ كان همم أكثرهم في زماننا مقصورةً على استطلاع طلع بدائعه،

حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة، وإشارات شائقة موجزة، فصار بذلك في الاشتهار، كالشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار، من أذكياء الأمصار والأقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلاً، واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلاً، فاجتمع إليّ نفر من أجلة الأحباب، المتطلعين إلى سرائر الكتاب، واقترحوا عليّ أن أكشف لهم عن مخدراته الأستار، وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار، ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها، متبخترات بمحاسن فطرتها، فأسعفتهم إلى ذلك متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق، وشرحته بحمد الله سبحانه شرحاً يذلل من شوارده صعابها، ويميط عن خرائده نقابها، يهتدي به السادي إلى لب الألباب، ويطلع به الناشئ على العجب العجاب، وضمنته جميع ما يحتاج إليه، من بيان ما فيه وما له وما عليه، مراعياً في ذلك شريطة الإنصاف، مجانباً عن طريقة الاعتساف، ولما تيسر

المنصب، المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة، المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً إذا علمه، وكذلك المعالم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة إلى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم، واليقينية المنسوبة إلى اليقين وهو إزالة الشك أعلاها شأناً لأشرفية موضوعه وغايته، وأقواها برهاناً لكونه براهينه الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية، وأوثقها بنياناً لأن مباديها إما بينة بنفسها أو مسائل منه، وأوضحها تبياناً لأن المطلوب فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فإنه مأخذها، وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية إليه لأنه ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها. كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر، والكاف الجارة لتشبيه مضمون الجملة بالجملة، ولا متعلق له كما في الرضي، والتنقيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في الألفاظ على خلاصة أبكار الأفكار أشار إلى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق المعجب فعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه. استهتروا: أولعوا واستهيموا أي جعلوا هائمين من رجل هائم وهيوم متحير المتطلعين إلى سرائر الكتاب أي المريدين للاطلاع عليها، أو

واستكشاف كنه ودائعه، معتصمين في كشف أسراره بالحواشي والأطراف، قانعين من بحار لآليه بالأصداف، وكان يعوقني عن ذلك توزع البال، وتشتت الحال، بسبب ما أعانيه من محن الزمان، وأعاينه من طوارق الحدثان، ثم ما أرى عليه طباع أكثر الإخوان من الميل إلى اللد والعناد، والانحراف عن منهج الرشاد.

يفشون بينهم المودة والصفا ... وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر علي التماس طلاب الكمال، بلسان الحال والمقال، رأيت الإقدام عليه أحرى، وشرعت فيه بعد أن قدمت رِجلاً وأخرت أخرى، لعلمي بأني لست من فرسان هذا الميدان،

لي إتمامه، وختم بالخير اختتامه، خبرته بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى، والخلافة الكبرى، وزاده بسطة في الفضل والندى، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى، وأمده بمعقبات من السموات العلى، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين، ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين، ويجعل له لسان صدق في الآخرين، ويرفع مكانه يوم الدين، في أعلى عليين، وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم، والخاقان الأعلم الأكرم، مالك رقاب الأمم، من طوائف العرب والعجم، المختص من لدن حكيم عليم، بفضل جسيم، وخلق عظيم، ولطف عميم، شمل الورى ألطافه، وعمهم إعطافه، وصانهم أكنافه، من كل ما لا يرتضى، مكارمه لا تحصى، ومآثره لا تستقصى:

مُول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الإدراك

الواقفين على سرائرها بالإجمال متعطشين إلى ما يفيد برد خواطرهم بالتفصيل، الاقتراح السؤال من غير روية ليجتلوها أي ينظروا إلى تلك الأسرار، مجلوة من اجتليت العروس إذا نظرت إليها مجلوة أي مكشوفة وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال، والتبختر مشية حسنة فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته إذا قضيتها له فالتعدية بإلى لتضمين معنى القصد إشارة إلى أن الإسعاف كان قولياً قاصداً للفعلي، شرحته أي شرعت في شرحه لقوله: ولما تيسر لي إتمامه، الشوارد جمع شاردة من شرد شروداً إذا نفر فإذا كان الشرح مذللاً لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى. الإماطة الإزالة. الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة، السادي من سدا يسدو سدواً مد اليد إلى الشيء والناشئ من نشيت الخبر إذا تخبرت ونظرت من أين جاء، والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها ما جاوز العجب، تحبير الخط والشعر وغيرهما تحسينه. الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة الندى الجود والتشييد الإحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ما طلي به حائط من جص ونحوه. المعقبات ملائكة الليل والنهار لأنهم يتعاقبون وإنما أنث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة، الدابر آخر كل شيء، والغيظ غضب كامن للعاجز، اللسان جارحة الكلام وقد يكنى بها عن الكلمة وهو المراد هنا. عليين جمع عليّ مكان في السماء السابعة تصعد إليه أرواح المؤمنين، مالك رقاب الأمم منع الشريعة من إطلاق هذا الاسم على المخلوق،

واعترافي بقصور النظر وعدم الإتقان، فجاء بحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الأحباء، وارتضاه الأولياء، مشتملاً على حقائق ما مستها يد الأفكار، محتوياً على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار، وسيحمد السابح في لجحه والسانح في حججه، ما أودعته من فرائد الفوائد، ومهدت فيه من موائد العوائد، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله،

الـدرّ والـدري خـافا جـوده فتحصنا في البحر والأفـلاك

من التجأ إلى جنابه يجد له مكاناً علياً، ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيراً ولا ولياً، إذا هم بمنقبة أمضى، وإذا عن له مكرمة أسرع إليها ومضى:

عزماته مثـل السيوف صـوارما لو لم يكن للصارمات فلـول

ناشر العدل والإحسان على الأنام، وباسط الأمن والأمان في الأيام، هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم إلى روائها مخضرة الأطراف، وآضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأكناف، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق، ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق، السلطان المؤيد المنصور المظفر، غياث الحق والدولة والدين بير محمد إسكندر، خلد الله ملكه وسلطانه، وأفاض على العالمين بره وإحسانه:

وهـذا دعـا لا يـرد لأنـه صلاح لأصناف البرية شامل

وها أنا أفيض في المقصود، متوكلاً على الصمد المعبود، فأقول: قال المصنف:

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعايةً لبراعة الاستهلال، **فبسمل أولاً تيمناً**، ثم قال: **(الحمد لله العلي شانه)** أمره وحاله في ذاته، وصفاته

والمكارم جمع مكرُمة بضم الراء فعل الكرم ضد اللؤم، والمآثر جمع مأثرة وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن، المدى الغاية، الصوارم جمع صارمة من صرمت الشيء قطعته، الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف، الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها يقال: روى وروى ورواء كغنى وإلى وسماء كثير مرو، والبهاء الحسن.

والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي الإنصاف، المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف، إذا عثروا على شيء زلت فيه القدم، أو طغى به القلم، أن يستحضروا أن لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة.

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرءَ نبلاً أن تعد معائبه

على أني أقول:

إن الناس غطوني تغطيت عنهم وإن بحثوا عني ففيهم مباحث

والمسؤول من جناب ذي الجلال، الفياض لأرفع النوال، أن ينفع به المخلصين، ويجعله ذخراً ليوم الدين، وهو حسبي ونعم الوكيل والله أعلم.

وأفعاله فإنه تعالى جامع لجهات علو الشأن، لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته، واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والأنفس، تجتليها بصائر أولي الأبصار، وتشاهد بها أسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الإظهار (القوي سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه إذ لا يستعصي على إرادته شيء من الأشياء، **ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء** (الكامل حوله) قوته المحمولة للممكنات من حال إلى حال إيجاداً وإفناءاً، إعادةً

قوله: (فبسمل أولاً تمنياً) فإن قلت: ليس للبسملة مدخل في الإشارة المذكورة، لأن البسملة مما يطرد في أول كل كتاب من كل فن، فلا تحصل بها الإشارة، إلى المقاصد الآتية، فلا وجه للفاء. قلت: تضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام إنما يستحسن ويعتد به، ويعد تفوقاً في ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله، فكأنه قال: أراد التضمين المذكور، فبسمل أولاً تيمناً ليعتد بذلك التضمن، فالفاء حينئذ أصاب موقعه، على أنها قد تجيء لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب، وله أمثلة كثيرة في القرآن المجيد، والظاهر أن البسملة متأخرة زماناً عن التضمين الذي أريد به سببه أعني الإرادة، وقد يتوهم أنه أراد بالتضمين المذكور الإيراد في ضمن الخطبة أي أثنائها، فللبسملة مدخلٌ في ذلك حينئذ إذ لو لم يبسمل أولاً لكانت الإشارة في أول الخطبة لا في أثنائها، وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لأن قوله العلي شانه الخ سواء اعتبر بدلاً عن لفظة الله، أو نعتاً له من متمماتها، ولا يخفى ما فيه من التعسف، نعم يمكن أن يقال: على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شيء آخر سوى الإشارة المذكورة، فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وإن لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء إذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً، ولو بالنسبة إلى نفس التضمين لأن مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الإجمال.

قوله: (ثم قال: الحمد لله) إن قلت: ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لا زماناً ولا رتبةً كما هو الظاهر، فما وجه ثم؟ قلت: بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل، قد ذكرنا في حواشي المطول أن المحققين من النحاة نصوا على أن دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد.

قوله: (إلى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التنزه عن النقص، وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو الشأن، ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله، واندفاع ما قيل: الأنسب بالسياق أن يقول: إلى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: (ولا يجري في ملكوته إلاّ ما يشاء) لما كان المتبادر من قوله: لا يستعصي على

وإبداءً (الشامل طوله) فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله، ثم إنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسياً وعرشاً (ومن الأرض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضاً سبع طبقات، وفي كل طبقة منها مخلوقات، وما يعلم جنود ربك إلا هو وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة، وأخرى بطبقات العناصر الأربعة **حيث عدت سبعاً** (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الأمر) أي حكمه أو تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة إلى الأرض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله (وكرم بني آدم) **نوع الإنسان على غيره** (بالعقل الغريزي) أي بالقوة المستعدة لإدراك

قوله: (**نوع الإنسان**) فسر بني آدم بنوع الإنسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة إلى تقدير الصلة لأن التكريم معناه التعظيم، وذا لا يحتاج إلى الصلة كما وقع في التنزيل، ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجة إلى حمله على معنى التفضيل كما في قوله تعالى: ﴿هذا الذي كرمت عليَّ﴾ [الإسراء:٦٢]، حتى لا يتم بدون تقدير الصلة، ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن، لأنهم لكونهم مكلفين شركاء للإنسان في التكريم المذكور، ولذا قالوا: أسباب العلم للخلق أي الملك والجن والإنس ثلاثة.

إرادته شيء أن كل ما أراده الله فهو واقع، فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلا ما أراده، وكان هذا أيضاً من جملة جهات قوة السلطنة أورد قوله: ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء، إفادةً للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن، وأما تخصيص الملكوت بالذكر فإن حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فإن الملكوت مبالغة في الملك كما أن الرهبوت مبالغة في الرهبة، فالأمر ظاهر وإن حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء، كما قال الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]، أي استولى والأول أقرب لأن الخصوم أعني المعتزلة، إنما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل.

قوله: (**حيث عدت سبعاً**) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للأرض، ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والأرض، ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز وفي طبقات العناصر وأعدادها أقول أُخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب، وبعضها مذكور في الكتب الأُخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع، واعلم أن التأويل بطبقات العناصر يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى.

قوله: (**نوع الإنسان على غيره**) فسر بني آدم بنوع الإنسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم، وأراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً.

المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلاً هيولانياً (والعلم الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب **المسمى عقلاً بالملكة** (وأهلهم) جعلهم أهلاً، وفي نسخة الأصل، وأهله بتأويل الإنسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقي أولاً من الضروريات إلى مشاهدة النظريات، ويسمى عقلاً مستفاداً، ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى **حتى تحصل له ملكة استحضارها** متى أريد بلا تجشم كسب جديد، ويسمى عقلاً بالفعل وهو وإنْ كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلةٌ إليه **متقدمةٌ عليه في البقاء**، وقد يقال: العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد مقولاتها بأسرها دفعة واحدة، فلا يغيب عنها شيء منها أصلاً، **وهذا هو الغاية القصوى** في الارتقاء في

قوله: (المسمى عقلاً بالملكة) فإن قلت: لا شك أن بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد المحض، وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة أخرى، هي العلم بالجزئيات المحسوسة فَلمَ لم يتعرضوا إليها، قلت: لأنها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة.

قوله: (حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين: وعندي أنه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية، وإلا لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة فإنه إذا أحضرت المعقولات مرة مثلاً، وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم، فهذه المرتبة لو لم تعد عقلاً بالفعل، ولم يتحقق الإنحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني.

قوله: (متقدمة عليه في البقاء) ولأن في كلٍ منهما جهة تقدم على الآخر، وتعارض الجهتين أشار إليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال.

قوله: (وهذا هو الغاية القصوى) فإن قلت: قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان إحداهما مرتبة عين اليقين، وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض إياها كما هي، والثانية مرتبة حق اليقين، وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته تلاقياً روحانياً، وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين إن مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين، ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الإضاءة بمثابة عين اليقين، وتأثير النار فيما تصل إليه بمحو هويته حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين، فما معنى قوله: وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية، لا يقال: الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتـ

الكمالات العلمية، **ومستقره الدار الآخرة**، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) **عطف على كرم مع ما عطف عليه**،

قوله: (عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني أنه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه، لأن الأمر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالأهلية، لا على التكريم فقط، إذ لا تكليف للصبي، ولم يجعله معطوفاً على أهله إبقاء لثم على معناها الأصلي؛ إذ ليس تعلق الأمر بالتفكر متأخراً بمهلة عن الأهلية المذكورة، فإن مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري، ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب، إذ لا وجه لتخصيص، قوله: أمرهم بذلك.

قوله: (وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناءً على مذهب الأشاعرة.

العمل وآثاره، لأنا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت: أراد بالمستفاد الذي حكموا بأن ما بعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني، إذ لا نسلم أن مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بأنه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني، وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبةً أعلى من أن تكون جميعُ النظريات على ما هي عليه مشاهدةً بالفعل على سبيل الاجتماع، سواء قيل: هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدهما، أو أنها عين إحداهما وأعلوية المرتبتين الأُخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي، بل باعتبار اشتمالهما عليهما وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال.

قوله: (ومستقره الدار الآخرة) قيل: عليه الظاهر أن المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير، المعقولات التي كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله: مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع، حيث قال: التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة أنه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة، فيشاهدها في الدار الدنيا أوله زيادة تعلق، وعدم تجرد فلا يصح قوله: ومستقره الدار الآخرة وأجيب بأن المراد جميع النظريات، وقوله: معقولاتها من حيث إنه يتمكن من تعقل جميع النظريات، وقوله: في الحواشي التي أدركها محمول على إدراك إما بمباديها أو لنفسها، من حيث إن إدراك المبادي إدراك للمطالب بالقوة، وأنت خبير بأن اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل، لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة إليها مما لا يكاد يصح، اللّهم إلا أن يحمل الإدراك على المجاز أعني استعداده فحينئذ لا يحتاج إلى توسط المبادي في البين كما لا يخفى.

قوله: (وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه: يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكر عن حصول المراتب الأربع، وليس كذلك ورد بأن اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين، وعن التأهيل للمرتبتين الأخريين، لا عن حصولهما بالفعل، ولا محذور فيه وقد يجاب بأن لا محذور في الأول أيضاً، على تقدير تسليم اللزوم، إذ المذهب الحق عند أهل السنة أن الصبي العاقل ليس

وكلمة **ثم على معناها الأصلي** الذي هو المهلة، **والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل** بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارِها، وفي قوله: (ليؤديهم) أي: التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيلٍ لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلالِ عليها بالممكنات، في قوله العلي شأنه وما يعقبه (إلى العلم بوجود صانع)، لأن المخلوقاتِ حادثةٌ ولا بد للحادث من صانع (قديم) لا أولَ لوجوده إذ لو كان أيضاً حادثاً، لاحتاج إلى صانع آخر، فتسلسل أو دار (قيومٌ) قائمٌ بنفسه مقيمٌ لغيره، **فإن ذلك لازمٌ لكونه صانعاً حقيقياً** (حكيمٌ) لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه. (واحدٌ) في صفات الألوهية لا شريك له فيها، وإلا لاختل النظام المشاهد في العالم. (أحدٌ) في حد ذاته لا تركيب فيه، وإلا لكان ممكناً وحادثاً (فردٌ) لا شفَع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيرَه. (صمدٌ) سيدٌ يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً، أي قصده. (منزهٌ عن الأشباه) المشاركة له في صفاته، (والأمثال) الموافقة إياه في حقيقة ذاته (متصفٌ بصفات الجلال) أي العظمة، يقال: جلّ فلانٌ إذا عظم قدره، وجلال اللّه عظمته (مبرأٌ عن شوائب النقص جامعٌ لجهات الكمال) أي في الذات والصفات والأفعال: (غنيٌّ) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج إلى شيءٍ من الأشياء) فيما ذكرناه. (عالمٌ بجميع المعلومات) لما سيأتي من أن المقتضي لعلمه خصوصية ذاته، والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات، ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء، فوجب عموم علمه إياها، (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء)، أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل، هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه؟ (قادرٌ على

بمكلف، بل إنما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الأخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر.

قوله: (والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل) فإن قلت: الشارح قد فسر بني آدم بنوع الإنسان، وآدم منهم، وليس مأموراً على ألسنة الرسل إذ الظاهر أن المراد رسل البشر، فكيف يستقيم ما ذكره؟ قلت: المراد أنه تعالى أمر النوع على ألسنة الرسلُ لا كل فرد فرد، وإلا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً.

قوله: (فإن ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقي صانعاً ليس بمصنوع لغيره، وهو القديم الواجب، فاندفع ما قيل: بل لكونه قديماً غير محتاج إلى صانع آخر، كيف وكونه قديماً غير محتاجٍ إلى صانع آخر؟ إنما يستلزم القيام بنفسه لا الإقامة لغيره بالفعل، إلا أن يريد لكونه صانعاً قديماً.

جميع الممكنات) لأن مقتضى القدرة ذاته، ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها، فوجب شمول قدرته إياها (على سبيل الاختراع والإنشاء) أي بلا احتذاء مثال، يقال: اخترعه أي ابتدعه، وأصل الخرع هو: الشق وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ يفعل كذا. (مريدٌ لجميع الكائنات) خيرها وشرها لأن وقوع ما لا يريده بل يكرهه، كما زعمت المعتزلة **يستلزم عجزه** المنافي للألوهية. (تفرد بمتقنات الأفعال) بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال. (وأحاسن الأسماء) **وإنما اختار صيغة الفعل، أعني تفرد على متفرد تنبيهاً على أنه استئنافٌ** يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات، فإن الإتقان المشير إليه قوله تعالى: ﴿صنعَ اللّه الذي أتقن كلَ شيء﴾ [النمل: ٨٨] يدل على علمه وقدرته وإرادته، كما أن أسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ عن النقائص. **(أزلي)** هو أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزليةٌ وليست بقديمة، وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم **ليقارنه لفظ (أبديٌ)** فإنهما يذكران غالباً معاً **(توحد بالقدم والبقاء)** ربط بالأزلي على طريق

قوله: (وإنما اختار إلى قوله: على أنه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفردٌ عدل عنه إلى صيغة الفعل إشارة إلى انقطاعه عما تقدم، وانه جملة مستانفة لا محل لها من الإعراب، وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة، فهو استئناف نحوي كقوله: توحد بالقدم والبقاء، والحمل على الاستئناف البياني وهم لا مناسبة له بالمقام.

قوله: (يستلزم عجزه) قيل: لا عجزَ إذ هو قادر على القهر والمنع وإرخاء العنان ليبلوهم أيهم أحسن عملاً، ورد بأن فيه نوع عجزٍ أيضاً وفيه تأمل.

قوله: (تنبيهاً على أنه استئناف إلخ) ولو قيل: متفردٌ لم يكن تنبيهاً على تلك الدلالة أصلا، وإن وجد نفس الدلالة لأن التنبيه إنما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً، فإنه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ مما تقدم، كأنه قيل: لمَ قلت أن ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات؟ هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام.

قوله: (أزلي) ذُكرَ في الصحاح أن الأزَل بالتحريك القدم، يقال: هو أزليٌ ثم قال: ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار، فقالوا: يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف، فقالوا: أزلي، كما يقال في الرمح المنسوب إلى ذي يزن: أزني، وقيل: الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل، وهو الضيق والأبد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الأبود والبعود.

قوله: (ليقارنه لفظ أبدي) فإن للقديم معنى آخر، كما في قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾ [يسن: ٣٩] ذكر الأزلي قرينةً للمراد ودفعاً لتوهم البعيد.

الاستئناف بصيغة الفعل، توحده بالقدم، وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة، **لأنها ليست مغايرةً له**، وربط بالأبدي توحده بالبقاء، فإنه الباقي بذاته وما سواه إنما هو باق به وبإرادته، (وقضى) أي حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود، فهو أخص من العدم مطلقاً (له الملك) توطئةٌ لما يذكره من صفاته الفعلية، وما يتعلق بها، وإنما ذكرها بصيغ الأفعال **لمناسبتها إياها** (يحيي ويبيد) من الإبادة بمعنى الإهلاك (ويُبدئ ويُعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الأفعال، كما يزعمه أهل الاعتزال **إذ لا حاكم فوقه** يُوجبه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وكون العقل حاكماً باطل كما ستعرفه (له الخلق والأمر) له الإيجاد والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد) بحكمته لا مانعَ لمشيئته ولا رادَّ لحكمه (**لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل**) لأن

قوله: (توحد بالقدم إلخ) لم يتعرض هاهنا لنكتة الاستئناف لظهورها، وهي الاعتناء بشأن مضمونه، رداً على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجرمانيين وغيرهما.

قوله: (لأنها ليست الخ) يعني أن المراد بتوحده بالقدم، والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما، والصفاتُ ليست مغايرةً له بقرينة قوله: وقضى على ما عداه، ولو قال: لأنها ليست ما عداه لكان أظهر، ولم يحتج إلى حمل الغير على المعنى الاصطلاحي، فإن معنى ما عداه ما تجاوزه وانفك عنه في الوجود.

قوله: (لأنها ليست مغايرةً له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الأغْيار، كما لا يخفى على المنصف، فاندفع ما قيل: عدم الغيرية لا يقتضي العينية التي يقتضيها التوحد، نعم يندفع بما ذكره السؤال على قوله: وحكم على ما عداه بالعدم والفناء، إلا أن يقال: المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، وقد يقال: هذا واردٌ على متعارف العرب حيث يقولون: ما رأيت إلاّ زيداً، ويريدون مع صفاته، والأقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء، فلا نقض بالصفات، وإن قيل بالتغاير بينها وبين الذات.

قوله: (لمناسبتها إياها) لأن صيغ الأفعال تدل على التجدد، كما أن الصفات الأفعال متجددة.

قوله: (إذ لا حاكم فوقه) وكون العقلِ حاكماً باطل، يعني أن الوجوب عليه إما بوجود من يوجبه عليه، ولا يخفى بطلانه، أو بحكم العقل بالوجوب عليه بأن يدرك في بعض الأفعال أو التروك قبحاً ذاتياً، يحيل لأجله الإتيان به، ويوجب عليه تعالى الإتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة، وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من أن الحسن والقبح شرعيان، وقد يقال: العقل وإن لم يكن حاكماً بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكون مدركاً إذ وجوب بعض الأشياء علته، يكون مقتضى أسمائه الكمالية الأزلية اللازمة فتأمل.

قوله: (بالأغراض والعلل) الظاهر أن المراد بالعلل العللُ الغائيةُ وأنه لا فرق بينها وبين

ثبوتَ الغرض للفاعلِ من فعله يستلزم استكماله بغيره، وثبوته علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته، وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى، لأنها مشتملةٌ على حكمٍ ومصالحَ لا تحصى، إلا أنها ليست عللاً لأفعاله، ولا أغراضاً له منها (قدَّر الأرزاق والآجال في الأزل) أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر، والرزق عندنا ما ينتفع به **حلالاً كان أو حراماً**، والأجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر، وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت، وقوله: (ثم إنه بعث إليهم الأنبياء والرسل) إشارةٌ إلى مباحث النبوات، **وكلمة ثم للتراخي في الرتبة**، **فإن البعثة مشتملةٌ على** أحكامٍ كثيرةٍ أشار إليها هاهنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق، ولا يجوز حملها

قوله: (وكلمة ثم إلخ) يعني أن قوله: بعث، عطف على قوله أمرهم، والبعثة وإن كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من أنه على ألسنة الرسل، لكنها متأخرةٌ عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها، لأن الأمر فرع البعثة، بل لأنها مشتملةٌ على أحكام كثيرة أشار إليها المصنف رحمه الله هاهنا بقوله: سوى الأمر بالتفكر فإنه ذكره سابقاً ولا شك أن تلك الأحكام متأخرةٌ عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية، لأنه أولُ الواجبات على ما سيجيء، ولأنه باعتبار غايته إشارةٌ إلى مباحث الإلهيات، والبعثة المذكورة هاهنا إشارةٌ إلى مباحث النبوات، وما قيل: من أن ما ذكر هاهنا مشتملٌ على الأمر بالتفكرِ، حيث قال: ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله: أشار إليها فوهمٌ، لأن المذكور هاهنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه، بأن قوله: سوى الأمر الخ متعلق بقوله: مشتملة على أحكام، والمعنى أن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة

الأغراض، وإن كان بينها وبين الغاية فرقُ مشهور، وقد يفرق بينهما بأن الغرضَ هو الفائدة الموجودة العائدة إلى الفاعل، والغاية أعم، وتعليل الشارح كلا النفيين بعلةٍ أخرى، يشير إلى هذا وقد يبنى كلامه على أن المراد بالعلل العللُ الفاعليةُ فحاصل الكلام أن الأفعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الأمر، كما عند المعتزلة في الأفعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الأفعال، لأنه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الأفعال إلى غيره، ولك أن تبني الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتأمل.

قوله: (يستلزم نقصانه في فاعليته) لأن العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً، وإلا لم يكن ما فرضت غائية غائية، ولا شك أنه نقصان في الفاعلية، والمذهب الحق أن الله تعالى كاف بماله من الإرادة في الأفعال كلها.

قوله: (حلالاً كان أو حراماً) فإن قلت: لو كان الحرام رزقاً لكان منفقُ مغصوبه ممدوحاً لقوله تعالى في مقام المدح: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣]، والتالي باطل، قلت: الملازمة ممنوعةٌ لأن مِن للتبعيض، فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب.

قوله: (فإن البعثة مشتملةٌ إلخ) إشارةٌ إلى وجه التراخي في الرتبة وحاصله أن البعثة مشتملةٌ

علي المهلة بناءً على أن ذلك الأمر يُعرف بالعقل، فإنه باطلٌ عند المصنف، **والرسول نبيٌّ معه كتاب، والنبي غيرِ الرسول من لا كتاب معه**، بل أمر بمتابعة شرع من قبله، كيوشع عليه السلام مثلاً، (مصدقاً لهم) للأنبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فإن ما يصدق الله به أنبياءَه في دعوى النبوة، يسمى معجزةً لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله، **وآيةً أيضاً لكونه علامةً دالةً** على تصديقه إياهم، والباهرة

وراء الأمر بالتفكر فيكون الأمر جزءاً من البعثة، والجزء مقدم على الكل رتبة سهو، لأن كلمةَ سوى للاستثناء لا للإدخال، وتعقيد لأن الظاهر حينئذ أن يقال: من جملتها الأمر بالتفكر، واستدراك إذ لا حاجة إلى قوله: أشار إليها.

قوله: (والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ، وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية، من أنه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع، وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد، من أن الرسول قد يخص بأن له شريعة وكتاب، وهذه العبارة ظاهرة في أنه يشترط فيه كلاهما، وحينئذ يرد الاعتراض المشهور، كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب، ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما، ويكون مآله إلى من يكون معه كتاب أوشرع، فلا يرد الاعتراض المذكور، لكن يرد النقض بإسماعيل عليه السلام، فإنه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة، وقد يقال: إن مآل التعريفين واحدٌ لأن من له كتاب فله شرعٌ وليس بشيءٍ لأن الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً، لأن داودَ عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية، على ما قالوا.

على أحكام كثيرةٍ من جملتها الأمر بالتفكر فيكون الأمر بالتفكر جزءاً من البعثة، بل جزءاً من جزئها، والجزء مقدم بالذات على الكل، فقوله: سوى الأمر بالتفكر صفةٌ لقوله: أحكامٌ كثيرةٌ، وليس المراد أن المصنف أشار إلى ما سوى الأمر بالتفكر من الأحكام لأنه أشار إليه أيضاً بقوله: ويأمروهم بمعرفته إذ لا طريق مقدورٌ بمعرفة الكسبيات بالنسبة إلى عامة الخلق سوى الاستدلال.

قوله: (والرسول نبيٌّ معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول، لكن فيه اعتراضٌ مشهورٌ وهو أن الرواية أن الكتب مائةٌ وأربعة، والرسلُ أكثر من ثلثمائة، وقد يؤول بأن مرادَه بمن له كتابٌ أن يكون مأموراً بالدعوة إلى كتابٍ سواءٌ نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر، والأقرب ما قيل: أن الرسول هو الذي أنزل عليه الكتاب، أو أمر بحكم لم يكن قبله، وإن لم ينزل عليه كتاب، والنبي أعم، وقيل: الرسول من أنزلَ عليه جبرائيلُ وأمره بالتبليغ، والنبيُ غيرُ الرسولِ من سمع صوتاً أو قيل له في المنام: إنك نبيٌّ فبلغ النبوة وأعطي المعجزة.

قوله: (والنبي غير الرسول من لا كتاب معه)، إنما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور، لأن النبي الرسول معلومٌ، والمحتاج إلى البيانِ هو النبي غير الرسول، وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق، فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبياً، نعم يلزم أن يكون من يحكم من الأنبياء بدون كتابٍ ولا متابعةٍ من قبله خارجاً عن النبي والرسول معاً، اللهم إلا أن يبين أن لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد.

الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (إلى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء، وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية (**وتمجيده**) **بإثبات الكمالات الفعلية**، تكميلاً للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية (ويبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (إليهم) تكميلاً لهم في قوتهم العملية (مبشرينَ ومنذرينَ بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم، (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة، وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارُهم بالكلية. قال اللّه تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على اللّه حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وأما من نشأ على شاهق جبلٍ، ولم تبلغْه دعوة نبي أصلاً، فإنه **معذورٌ عند الأشاعرة** في ترك الأعمال والإيمان أيضاً (ثم ختمهم بأجلهم قدراً) مرتبةً وشرفاً (وأتمهم بدراً) شرعاً يهتدي به في ظلمات الهوى، (وأشرفهم نسباً) فإن اللّه اصطفاه من أشرف القبائل، **كما نطق به الحديث المشهور** (وأزكاهم مغرساً) مكانُ غرسٍ (وأطيبهم منبتاً) موضعُ نباتٍ (وأكرمهُم محتداً) مكان إقامة من

قوله: (**وآية أيضاً لكونه علامةً دالةً إلخ**) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناءً على أن الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك، فيحصل التغاير المصحح للعطف، وهذا معنى ما يقال: نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات.

قوله: (**ليدعوهم إلخ**) قدم الدعوة إلى التنزيه والتوحيد عن الأمر بمعرفة الوجود، مع أن معرفة الوجود سابقة عليه، كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظراً إلى أن الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل، والبعثة أكثرها إنما تكون للدعوة إلى التوحيد والتنزيه، فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المنصف.

قوله: (**وتمجيده بإثبات الكمالات الفعلية**) خص التمجيد بإثبات الكمالات الفعلية، لأنه مأخوذٌ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والأفعال، ويقال: مجدت الناقة أي علفتها ففيه أيضاً ملاحظة الإعطاءِ والفعل وخص التعظيم بإثبات الكمالاتِ الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم، وحملاً على الإفادة ثم إنه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه، وأجمل فيما يتعلق بالقوة العملية أعني الأحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها.

قوله: (**معذور عند الأشاعرة**) خلافاً للمعتزلة في الإيمان والأعمال التي للعقل استقلال في إدراك حسنها وقبحها.

قوله: (**كما نطق به الحديث المشهور**) وهو قوله عليه السلام: «إن اللّه اصطفى من ولد

حتد بالمكان يحتد إذا أقام به، **والمراد بهذه الثلاثة مكة شرّفها اللّه** فإن الأماكن لها مدخل في زكاء الأخلاق، وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها، وحسن الأفعال وكرامتها، وهي أزكى البلاد عن المشركين الذين هم نجسٌ قد طردوا عنها بقوله تعالى: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ [التوبة: ٢٨]، وأطيبُها وأحبُها إلى رسول اللّه ﷺ، لقوله عليه السلام «ما أطيَبكِ من بلد وأحَبكِ إليّ وأكرمها عند اللّه» لقوله عليه السلام: «إنك لخير أرضٍ وأحب أرضِ اللّه إلى اللّه» (وأقومهم ديناً وأعدلهم ملةً) الدين والملة يتحدان الذات، ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها يجتمع عليها **تسمى ملة**، وإنما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة، وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد، وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب، الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات، ومباضعة الحيض، وتعين العفو في القصاص إلى غير ذلك (وأوسطهم أمةً) الأوسط كالوسط بمعنى الأفضل ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، **(وأسدهم) أصوبُهم (قبلةً)** فإن الكعبةَ أولُ بيتٍ وضع للناس

إبراهيم إسماعيل واصطفى من ولد إسماعيل بني كنانة واصطفى قريشاً من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم» فإن قلت: الحديث المشهور إنما يدل على شرف قبيلته من القبائل الإبراهيمية فقط، والمدعى كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الإطلاق، قلت: بني الأمرُ على اشتهار أشرفية القبائل الإبراهيمية من غيرها، نعم يرد أن الحديث لا يدل على أنه عليه السلام أشرف من إبراهيم نفسه عليه السلام، مع أنه جزءٌ من المدعى، ويمكن أن يقال: الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نَسباً لأنه ابن الشريف، والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من إسماعيل وإسحاق عليهما السلام، لأن ابن الشريفين ليس كابن أحد ذينك الشريفين في شرف النسب فتأمل.

قوله: (والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها اللّه تعالى) لم يحمل الأخير على المدينة لأن مكة التي حتد بها إسماعيل عليه السلام أشرف من المدينة، وأكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا نقض بإسماعيل عليه السلام وسنبينه على توجيه آخر.

قوله: (تسمى ملة) الظاهر أنه من مللت الثوب بمعنى خطته، وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها معنى الجمع أيضاً فالمشهور أنها الإملال كذا يفهم من الصحاح.

قوله: (وأسدهم أصوبهم قبلةً) الوجه في أنه عليه السلام أصوبُ قبلةً بالنسبة إلى إبراهيم:

مباركاً وأسد ما استقبل إليه (وأشدّهم عصمةً) فإن الأنبياءَ معصومون، وكان عليه الصلاة والسلام أشدّهم وأقواهم في العصمة، لأن اللّه تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره إلا بخير، (وأكثرهم حكمةً) علمية، وعمليةً كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزّهم نصرة) فإنه خُص بالرعب مسيرة شهر، قال تعالى: ﴿وينصرك اللّه نصراً عزيزاً﴾ [الفتح: ٣]، بالغاً في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث إلى الأسود والأحمر) إلى العرب والعجم، وقيل: إلى الإنس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة، يقال شفّعته أي قبلت شفاعَته (يوم المحشر) بكسر الشين من حشر يحشِر ويحشُر (حبيب اللّه) ﴿قل إن كنتم تحبون اللّه فاتبعوني يحببكم اللّه﴾ [آل عمران: ٣١]، (أبي القاسم محمد بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم) كني عليه السلام بأبي القاسم إما لأن القاسم أكبرُ أولاده وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم، وذكر الأبِ حينئذ **مبالغة في مباشرة القسمة** **(وأنزل معه)** عطف على ختمهم، وأشار إلى أظهر معجزاته الدالة على نبوته، فإنه الباقي على وجه كل

أن إبراهيمَ عليه السلام وإن كانت قبلته أيضاً الكعبة، إلا أنه لم يشرع له التوجه إليها للصلاة في غير المسجد، وشُرع لرسولنا عليه السلام مطلقاً، فكان استقباله صواباً في غير المسجد، فصح أنه أسد من إبراهيم أيضاً قبلةً على أن التمييز بمعنى الفاعل تقديره، وقبلته أسد من سائر القبليات، وكذا الكلام في سائره.

قوله: (إلى العرب والعجم) وقيل: الإنس والجن وجه المناسبة في الأول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم، وفي الثاني أن الإنس مخلوقٌ من التراب، والجن من النار.

قوله: (بكسر الشين) هكذا صحح الجوهري، والعلامة لكن قانونَ اللغةِ يجوِّز فتح الشين أيضاً بمجيء الضم في عين مضارعه كالكسر.

قوله: (قل إن كنتم تحبون اللّه) الآية، وجه الدلالة على أنه عليه السلام حبيب اللّه، أن التابعَ من حيث هو تابع إذا كان محبوباً للّه فلا شك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له، فثبوتُ المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة.

قوله: (ابن هاشم) ذكر نسبةُ عليه السلام إلى هاشم لأنه أصلُ أشرف القبائل الإبراهيمية الشريفة.

قوله: (مبالغةٌ في مباشرة القسمة) فاسم الفاعل إما بمعنى المصدر، أو بجعل القسمة قاسماً مبالغة كقولهم شعر شاعر، وداهية دهياء.

قوله: (وانزل معه) اختار معه على علية إشارة إلى أن القرآن أولُ المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك.

زمان، **والدائر على كل لسان بكل مكان** (كتاباً عربياً مبيناً) أي ظاهراً إعجازُه أو مظهراً للأحكام، من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينَهم وأتم عليهم نعمتَه ورضي لهم الإسلام ديناً) مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] الآية، (كتاباً) بدل من كتاباً عربياً (كريماً) مرضياً جامعاً لمنافع لا تُستقصى (وقرآناً مقروءاً (قديماً) لأن كلامَه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذا غاياتَ) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظاً في القلوب) ويروى في الصدور (مقروءاً بالألسن مكتوباً في المصاحف) **وصف القرآن بالقدم**، ثم صرح بما يدل على أنه هذه العبارات المنظومة، كما هو مذهب السلف حيث قالوا: إن الحفظَ والقراءةَ والكتابةَ حادثةٌ لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديمٌ، وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء، والوقوف مما يدل على الحدوث فباطلٌ، لأن **ذلك لقصور في آلات القراءة**، وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة، فقد قيل: إنه غلط من الناقل **منشؤه اشتراك لفظ المعنى** بين ما يقابل اللفظ، وبين ما يقوم بغيره. وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد إن شاء اللّه تعالى (لا

قوله: (والدائر على كل لسان بكل مكان) يعني ألسنة المسلمين، وأمكنتهم فإن البعثة لما كانت عامةً إلى الأسود والأحمر كان القرآن دائراً بين كلهم حقيقة، أو حكماً بخلاف التوراة مثلاً فإنها ليست دائرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكماً، وكذا الكلام في قوله: بكل مكان.

قوله: (وصف القرآن بالقدم إلخ) قيل: هذا صلح عن تراضي الخصمين، فإن المصنف في بحث الكلام سيختار أن الألفاظ حادثةٌ، والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما أشعر به كلامه هاهنا من أنه يوافق السلف، وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الإلهيات من أن القديم هو المعنى، وأما العبارات فحادثة وراء المعترض، فليس المراد منه إلا نقل مذهب القوم.

قوله: (لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج إلى التأويل، وقد يقال: ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث، لأن القديم ربما لا يكون زمانياً وضعياً كالحروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه، وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع، إلا أن في إدراك مثل هذا الترتيب في الألفاظ بدون النقوش نوع غموض.

قوله: (منشؤه اشتراك لفظ المعنى إلخ) يريد أن الشيخ قال: إن القديم هو معنى قائم

يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد إليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات إلا أنه خص هاتين الجهتين، لأن من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قُدامه أو من خلفه، (ولا يتطرق إليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعدَ زمانه عليه السلام، وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه إلى يوم القيامة، (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماتُه عن مواضعها، كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً إعرابَه أو تشديدَه **كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم** في الإنجيل، من قوله: ولد اللّه عيسى من جارية عذراء، أي جعله متولداً منها وإنما لم يتطرق إلى القرآن تحريفٌ أصلاً لقوله تعالى: ﴿**وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: ٩]، (ولما توفاه) إشارة إلى مباحث الإمامة فإنها **وإن كانت من فروع الدين** إلا أنها ألحقت بأصوله دفعاً لخرافات أهل البدع

....

بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أعني الكلام النفسي، وتوهم لذلك أن العبارات حادثةٌ عند الشيخ فنقل كما فهم، لا أن الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم أن الحق أن القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام، أو باللّه تعالى خاصة، للقطع بأن كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام، ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لا عينه، ضرورَة أن الأعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال، بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين، وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد، فمراد من ادعى قدم الألفاظ أنه لم يوجد زمان لم تتحقق معه هذه الألفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً، وإلا فالألفاظ القائمة بنا من حيث إنها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل، والقول بأن القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت إليه فتأمل.

قوله: (كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل) فإن قيل: الإنجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت: يحتمل أن يكون لفظ ولد، مشتركاً بين العربية والسريانية، وأن يكون ما ذكر نقلاً بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الإنجيل لا يفرق بينهما إلا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعدمها في الآخر، كما في العربي، وقد يقال: التحريف بعد نقلهم الإنجيل إلى العربي وفيه بعد.

قوله: (لقوله تعالى: وإنا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على أن لا تحريف فيها نفسها، ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال: انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام، الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو إظهار المعجزة على يده، والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه، ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً، وهو ظاهر، نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها.

والأهواء، وصوناً للأئمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقاد فيهم، (وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم) يعني أبا بكر رضي اللّه عنه إذ قد نزل فيه، ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ [الليل: ١٧]، وقد علم أن أكرمهم عند اللّه أتقاهم وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان بالبيعة والإجماع (أحقهم بخلافته وأولاهم) فإنه عليه السلام جعله خليفةً له في إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها (ومهد) بسطها، ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة، **معللين بأن صلاته عليه السلام** كانت سكناً لهم دون صلاته، (ورفعْ مبانيه وشيد) يقال: شيد البناء طوّله (وأقام الأوَد ورتق الفتق) الأوَد الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال: لمّ اللّه شعثه أي أصلح وجمع ما تفرق من أموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الأيِّد بأمر دينهم ودنياهم) الإيد بوزن السيد هو القوي (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لأولاهم وأخراهم) وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب (وكسروا أعناق الأكاسرة) جمع كسرى بفتح

قوله: (وإن كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الإمام منصوباً من عند اللّه تعالى فلا يكون نصبُ الأئمة من الصفات الفعلية، وقد يجعل من أصول الدين باعتبار أن انتفاء وجوب نصب الإمام على اللّه من أحكامه تعالى، كما سنشير إليه فيما ينقل عن الأرموي من أن موضوع الكلام هو ذات اللّه تعالى، وأنت خبير بأن نصب الإمام واجب على الأمة سمعاً عند أهل الحق فمباحث الإمامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فمندرج في مسألة أن اللّه تعالى لا يجب عليه شيء فليتأمل.

قوله: (بخرافات أهل البدع) الخرافة: كل حديث لا أصل له وأصله أن رجلاً اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأي فكذبوه، وقالوا: حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له.

قوله: (معللين بأن صلاته عليه السلام) أي دعاء النبي عليه السلام لأصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم على ما هو المسنون، وقد قال اللّه تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ [التوبة: ١٠٣]، أي يسكنون إليها وتطمئن قلوبهم بأن اللّه تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم.

الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى أضاءت بدينه الآفاق وأشرقت) الآفاق بذلك (كل الإشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم، والاعتقادات الحقة (ومحاسن الأفعال) المرضية (ومكارم الأخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية إلى أعمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل إلى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافئ) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل، وإفنائه (وتضاهي) تشابه (حسن غنائه) نفعه، وكفايته في إظهار الحق وإعلائه (ما طلع نجم وهوى، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدي بهم في مسالك الأفكار، ومنازل الأعمال (وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله وأصحابه (تسليماً كثيراً، وبعد) شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فإن كمال كل نوع) يعني أن كماله بعد تحصله وتكمله نوعاً بمنوعه المسمى كمالاً أول على الإطلاق إنما هو (بحصول صفاته الخاصة به، وصدور آثاره المقصودة منه) **ويسمى هذا الكمال** كمالاً ثانياً وأشار إلى أنه قسمان: أحدهُما: صفات تخصه

....

قوله: (ويسمى كمالاً ثانياً) قيل: حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني، ليحتاج إلى تقييد النوع المذكور بقوله: بعد تحصيله وتكمله إلخ لا يحتاج إليه، بل لا طائل تحته لأن تمثيل الكمال المقصود بالنسبة إلى الإنسان بالقوة النطقية، وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته، على أن المراد بالكمال مطلق الأمور المختصة سواء كان أولاً أو ثانياً، وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فإنها تكون خارجةً، وقد غفل عن اصطلاحهم أن الذاتيات تسمى الصفات النفسية، وأقول: أصل هذا مأخوذ من كلام الأبهري حيث حمل قولُه بحصول صفاتها على الكمالات الأولى المنوعة، وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية، ووجه إطلاق الصفة على الذاتيات بأن أجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها، أو يتعسّر فأخذوا الأثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع، وسموه فصلاً والأثر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له، وسموه جنساً تسهيلاً للطالب، وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفةً له. قال: وهذا هو السبب في إطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات، وأنت خبير بأن ما ذكره إنما يستقيم في الأجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات، وأما الأجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية، ولا يتعسر الاطلاع عليها، نعم قد يحمل الصورة المنوعة في بعض الأنواع كالإنسان على ما عرف، حتى قيل: إن النفس الناطقة ليست صورةً منوعةً له لأنها مجردةٌ فكيف تكون صورة منوعة

قائمةٌ به غير صادرةٍ عنه، كالعلم للإنسان مثلاً. والثاني آثارٌ صادرةٌ عنه مقصودة منه بخصوصه، فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور، أعني الكمال الثاني (ونقصانه بفضل بعض أفراده) أي أفراد ذلك النوع (بعضاً إلى أن يعد أحدهم بألف):

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت إلى المجد حتى عد ألفٌ بواحد

(بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضاً):

الناس أرضٌ بكل أرضٍ وأنت من فوقهم سماءٌ

وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها، وآثارها المقصودة منها، كما أشار إليه بقوله (والإنسان مشاركٌ لسائر الأجسام في الحصول **في الحيز**) **في المكان** (والفضاء) **الخالي عن المتحيز** (وللنباتات في الاغتذاء والنشوء والنماء، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإرادة وإحساسه) وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره. ليست كمالاً له من حيث إنه إنسان، بل إنما هي كمالات للجسم مطلقاً **أو للجسم النامي** أو للحيوان (وإنما يتميز) الإنسان عن هذه الأمور المشاركة إياه فيما ذكر (بما أعطي من القوة النطقية) التي هي كماله

للمادي؟ بل له صورة منوعة جسمية مجهولة، ولخفائها نزلوا النفسَ المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الإنسانية بحسب الظاهر منزلتها، إلا ان هذا لا يصح على إطلاقه في جميع الأنواع فلا يلائم هذا المقام لأن الكلامَ هاهنا بالنظر إلى كل نوعٍ على الإطلاق على أن فيما ذكره الأبهري لزوم عدم التعرض للقسم الأول من الكمال الثاني، وأقرب منه تعميم الصفات إياها وأيضاً الكمال الأول المنوع في نفس الأمر فلا يحسن إطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور، ثم إن قوله: وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الأولى، إذ الكمال الأول لا يتفاوت في أشخاص النوع، وجعل الإشارة إلى ما سواه تعسف ظاهر، وأيضاً قوله: فإذن كماله بتعقل المعقولات يدل على أن المراد بالكمال المذكور أولاً هو الكمال الثاني كما لا يخفى.

قوله: (في الحيز في المكان) أشار بقوله: في المكان إلى انه المراد بالحيز، فلا يرد على جعل الحيز كمالاً للجسم تحققه للجوهر الفرد، لأنه ليس بمتمكن وإن كان متحيزاً لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به.

قوله: (الخالي عن المتحيز) أي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذاً معه كما يقال للهيولى خال عن الصور في نفسها.

قوله: (أو للجسم النامي) قد تقرر عند علماء البيان ان اللف إذا كان إجمالياً فالقاعدة

الأول المنوع إياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل أفراده بعضها على بعض (من العقل) **أي استعداده لإدراك المعقولات**، (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس، وإدراك المحسوسات، والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات، (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال، (وعلمه بما أمكن واستحال فإذا كماله) الأشرف الأعلى إنما هو (بتعقل المعقولات) الأولى (واكتساب المجهولات) منها، وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالاً له معتداً به أيضاً لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى إذ لا كمال له كمعرفته تعالى، (والعلوم متشعبة متكثرة والإحاطة بجملتها متعسرة، أو متعذرة فلذلك) أي فلتعسر الإحاطة بل لتعذرها (افترق أهل العلم زمراً) فرقاً (وتقطعوا) أي تقسموا (أمرهم بينهم زبراً) هو بفتح الباء جمع زبَرة وهي القطعة من الحديد ونحوها، وبضمها جمع زبُور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعاً مختلفة، أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه (بين منقول) متخالف الأصناف (ومعقول) متباين الأطراف (وفروع) متدانية الجنوب (وأصول) متشابكة العروق، (وتفاوت) عطف على افترق (حالهم) في اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) في الترقي إلى مراتبها (إلى أن قال ابن عباس) رضي اللّه عنهما (في درجاتهم: إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام)، والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة (وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة) الحِبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (في) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروي من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتي رحمة) عطف بيان للخبر، وقوله (يعني) أي يريد الرسول ﷺ باختلاف أمته (اختلاف هممهم في العلوم) مقول ذلك البعض، وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعني قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال، (وهمة آخر في الكلام) لحفظ

....

كون النشر بلفظه، أو كقوله تعالى ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١]، فلذا اختار أو على الواو.

قوله: (أي استعداده لإدراك المعقولات) قيل: الاستعداد لإدراك المعقولات لا يختلف في أفراد الإنسان فكيف يكون الأمر المشترك سبباً لتفاضل بعض أفراد المشتركين على بعض؟ وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على أن كلاً مما ذكر في حيز من البيانية، سبب لتفاضل الأفراد

العقائد فينتظم بهما أمر المعاد، وقانون العدلُ المقيم للنوع (كما اختلف هِمم أصحاب الحرف) **والصناعات** (ليقومَ كلٌّ واحد) منهم (**بحرفة**) **أو صناعة** (فيتم النظام) في المعاش المعين لذلك الانتظام، وهذا الاختلاف أيضاً رحمةٌ كما لا يخفى لكنه مذكور هنا تبعاً، ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم (فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم وما الفائدة فيه أتم، هذا) كما ذكر (وإن أرفع العلوم) مرتبةً ومنقبةً (وأعلاها) فضيلةً ودرجةً (وأنفعها) فائدةً (وأجداها) عائدةً (وأحراها) أي أجدرها (بعقد الهمة بها، وإلقاء الشراشر عليها) يقال: ألقى عليه شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبةً، وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة (وإدآب النفس) إتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان إليها علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده) في الألوهية (وتنزيهه عن مشابهة الأجسام) ترك الأعراض إذ لا يتوهم مشابهته إياها (واتصافه بصفات الجلال والإكرام) أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده، أو بالصفات السلبية والثبوتية، أو القهر واللطف (وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية (وعليه مبنى الشرائع والأحكام) **أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية، والأحكام الفقهية**، إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث، ولا علم

قوله: (**والصناعات**) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف، وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر بيشه على ما في الصراح، وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها فعلى الأول عطف الصناعات عطف أحد المتغايرين على الآخر للتعميم، وعلى الثاني عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك، وعطف قوله: أو صناعة بكلمة أو يشير إلى الوجه الأول، وبكلمة الواو على ما في بعض النسخ يشير إلى الوجه الثاني.

بعضها على بعض، بل أصل الاستعداد وإن كان مشتركاً بين الجميع لكنه يختلف في الأفراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة، إنما هو بحسب الاختلاف قرباً وبعداً.

قوله: (**بحرفة أو صناعة**) الصناعة أخص من الحرفة لأنها يحتاج في حصولها إلى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصاً إذا قوبل بها، ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره، بل قال: أو صناعة.

قوله: (**أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والأحكام الفقهية**) قيل هذا مبنيٌّ على وجوب علم الكلام في الاجتهاد، والمختار خلافه بناءً على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور، وجوابه بعد تسليم أن المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف، أي وعلى مقاصد

الفقه وأصوله (وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وذلك) الإيقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء (وإنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً) أي أمراً منسياً قد ألقي وراء الظهر (وصار طلبُه عند الأكثرين شيئاً فرياً) بديعاً عجيباً، وقيل: مصنوعاً مختلقاً (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس إلا قليل، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان، والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات إلى دراية واستبصار في رواية (فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق، وإني قد طالعت ما وقع إليَّ من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر فيها ما فيه شفاءٌ لعليل) بأمراض الأهواء في الآراء **(أو رواء)** أي ري أو إرواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية، والشوق إليها، **وفي الصحاح أن الرواء** بالمد وفتح الراء هو الماء العذب، وبكسرها جمع ريان، وبضمها المنظر الحسن (سيما) **حذف منه كلمة لا** لكثرة الاستعمال، والجملة الحالية أعني

قوله: **(أو رواء)** في تاج البيهقي والصراح روي يروي رياً بالكسر والفتح، وروي كرضي سيراب شدن فهو في الأصل مقصورٌ مده المصنف، ليناسب شفاء على ما نقل عن سيبويه، أن الألف الممدودة في الأصل مقصورة زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قلبت الألف همزة، ثم إنه إما بمعناه الأصلي كما هو الظاهر، أو بمعنى المتعدي فإنه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدي كما في قوله تعالى ﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ﴾ [نوح: ١٧] وإلى التوجيهين أشار الشارح بقوله: أي روى أو إرواء وقوله: وفي الصحاح بواو العطف إشارة إلى توجيه آخر وهو أنه يجوز أن يكون بالفتح بمعنى الماء العذب أي القاطع للعطش، أخر. لفوات التناسب بقوله شفاء، فإن الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء.

علم الكلام إلخ، وقد دل على أن المراد هذا بقوله: إذ لولا ثبوت الصانع إلخ حيث لم يقل إذ لولا إثبات الصانع بدليله، ولا شك في هذا الابتناء وكفايته في مدح الفن.

قوله: **(في الصحاح أن الرواء إلخ)** الظاهر أن عبارة المتن بفتح الراء والمد، وأما تفسيره بالري والإرواء فلعله بيان المراد في المقام، يعني أريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه أعني الري، أو الإرواء ثم لا يخفى صحة إبقاء الرواء على معناه الحقيقي، أعني الماء العذب وإنما صار إلى المجاز ليناسب قوله شفاء، فإن المراد به المعنى المصدري.

قوله: **(حذف منه كلمة لا)** ذكر البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير أن استعمال سيما بلا لا، لا نظير له في كلام العرب.

قوله (والهمم قاصرة) **مؤولة بالظرف** نظراً إلى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلَة لما، وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره، أي انتفي حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثلَ انتفائه في زمان قصور الهمم، فإن هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) في تعلمه (فاترة والدواعي) إليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة)، ثم إنه بيّن ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمخَتصراتها قاصرة عن إفادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الأسام) بما فيها من الإسهاب الممل (مدهشة للأفهام) في الوصول إلى حقائق المسائل، ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية، فقال: (فمنهم من كشف عن مقاصده) أي مقاصدِ علم الكلام (القناع) بإزالة أستارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالإقناع) بما يفيد الظن ويقنع، (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر إليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها، ولم يحررها. (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التي ذهبت إليها طوائف من الناس، واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفاً على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب، ولا يبالي إلامَ المآل) إلى أي شيء مرجع نقله وتصرفه، وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبهاً يغلط فيها (لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدي إليه بادئ رأيه) أي أوله بلا إمعان تأمل، ويبني عليها مطالبَه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالإبطال ويتطرق إلى

قوله: (**مؤولة بالظرف**) لا حاجة إلى هذا التكلف فإنه ذكر الرضي أن لا سيما يجيء بمعنى خصوصاً أو اختصاصاً، وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف، فالمعنى أخص انتفاء الشفاء والإرواء خصوصاً حال كون الهمم قاصرة.

قوله: (**مؤولة بالظرف**) ذكر النحاة أن الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً، ولم يكن فيها ضمير عائد إلى ذي الحال، تجري مجرى الظرف، ولا تكون مبينةً لهيئة الفاعل أو المفعول، بل تكون لبيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل، أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم، وها هنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها.

المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) في العبارة (والتكرار) في المعنى (ليظن به أنه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل، فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفه وقويه، ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين، بقوله: (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلاً، ولا يستعمل عقلاً ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين وسخيف) أي رقيق ركيك (ما ألفاه) ما وجده (أم متين) أي قوي فصار جميع ما ذكره باعثاً له على تأليف الكتاب، كما أشار إليه بقوله: (فحداني) ساقني وبعثني (الحدب) العطف والشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (أرب) حاجة (إلى أن كتبت هذا) إشارةً إلى كتابه (كتاباً مقتصداً) متوسطاً (لا مطولاً مملاً) بتطويله (ولا مختصراً مخلاً) بإيجازه (أودعته) أوردت فيه (لبَّ الألباب) خلاصةَ العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) **أي لم أتركْ** (جهداً) سعياً وطاقةً (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحاً) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحاً) كالذي ظهرت قبائحه، وانكشفت سوآته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) أي الأحكام للمقاصد (على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب، والينبوع عين الماء، والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيتٍ في القصيدة تشبيهاً له بها وعلى قرينة الأسجاع أيضاً (وأنا أنظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء. (إلى المصادر) مواضع الرجوع من صدر إذا رجع (وأتأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم أرجع القهقرى) أي الرجوع إلى خلف (أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله وأتمه (وأرجع البصر كرةً بعد أخرى هل أرى من فطور) أي شق

قوله: (ولم أترك) ضمن آل معنى الترك فجعل جهداً مفعوله، وهاهنا وجوه أخر ذكرناها في حواشي المطول.

فأسده وأصلحه (حافظاً) حالٌ من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته، وما عطف عليه أي فعلت كل ذلك حافظاً (للأوضاع) التي ينبغي أن يحافظ عليها (رامزاً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبعاً) موضحاً بإطنابها (في مقام الرمز والإشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الأفعال المذكورة (كما أردت، ووفق اللّه وسدد في إتمام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق إرادته بقوله (جاء كلاماً **لا عوَج فيه** ولا ارتياب ولا لجلجةً) أي ولا ترددَ (ولا اضطرابَ متناسباً صدورُه) أوائله (وروادفه) أواخره (متعانقاً سوابقه ولواحقه) وقوله (بكراً) بدل من كلاماً (من أبكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل إنسٌ ولا جان وكنت برهةً من الزمان) مدةً طويلةً منه (أجيل رأيي) أديره (وأردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأؤامر نفسي) من المؤامَرة وهي المشاورة، لأن كلاً من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (وأشاور ذوي النهي) جمع نهية وهي العقل لأنه ينهى عن الفحشاء (من أصدقائي مع تعدد خاطبيها) من الخطبة، والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفء) متعلق بأجيل وما عطف عليه (أزفها إليه) يقال زففت العروس إلى زوجها أزف بالضم زفاً وزفافاً (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق) من عند اللّه (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع) ناظرٌ مستشرفٌ (إلى مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية، وفيه إشارة إلى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الإعزاز من هذه النصرة (فإن السيف القاضب) القاطع (إذا لم تمض الحجة حدَه كما قيل: مخراقٌ لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لإجالة الرأي وما عطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين إذا

قوله: **(لا عوج فيه)** العوج العطف من حال الانتصاب، وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة، والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات، هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول، ويؤيده. قوله تعالى: ﴿لا ترى فيها عوجاً ولا أمتا﴾ [طه: ١٠٧]، وربما يقال: عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة: العوج بالفتح كحبي در جوب ومانندآن وبالكسر كحبي دردين ومانندآن، وقال ابن السكيت: كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في أرض أو دين أو معاش.

وزنت أحدهما بالآخر لتعرف أيهما أرجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل بأحد (وهو غني عن أن يباهي) غيره ويفاخر (وأجل من أن يباهي) ويفاخر والمعنى **أنه أجل من متعلق المباهاة** أي مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره أحد أصلاً (وهو أعظم من ملك البلاد وساس) أي حفظ وضبط (العباد شاناً) تمييز عن النسبة في أعظم (وأعلاهم منزلاً ومكاناً وأنداهم راحةً وبناناً) يقال: فلان ندي الكف إذا كان سخياً (وأشجعهم جأشاً) هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب، وفلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته. (وجناناً وأقواهم ديناً وإيماناً وأروعهم سيفاً وسناناً) يقال: رعته فارتاع أي أفزعته ففزع. (وأبسطهم ملكاً وسلطاناً وأشملهم عدلاً وإحساناً وأعزهم أنصاراً وأعواناً، وأجمعهم للفضائل النفسية) التي **أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة،** (وأولاهم بالرياسة الأنسية من شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت أن تنعدم، ورفع رايات المعالي أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤوسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التي دعي إليها في الشرع، ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (وقد آذنت) أعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الأكاسرة بالإرث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعةً لهواه، والأقدار متحريةً لرضاه) هذا دعاء قد شاع في

....

قوله: (والمعنى أنه أجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفعُ ما يورد على التركيب المذكور وأمثاله من أن ما بعد من لا يصلح أن يكون مفضلاً عليه، إذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعني الجلالة مثلاً، لم يلتفت إلى ما يقال: من أن من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي متباعد في الجلالة من أن يباهي تحرزاً عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الأشياء الثلاثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وإن أمكن أن يجاب بأن من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام، كما في قوله تعالى: ﴿فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه: ٧]، والمعنى هو أجل من سائر الملوك، ثم الظاهر في العبارة أن يقال: ممن يمكن لكنه أراد الوصف أي من ملك يمكن أن تتعلق به المباهاة فأورد على ما ذكر وأمثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها.

قوله: (أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش، والعفة هي التوسط بالنسبة إلى القوة الشهوانية، والشجاعة هي التوسط بالنسبة إلى القوة الغضبية، ومجمع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في أواخر مباحث الكيفيات النفسانية، وتحقق أن هناك الحكمة المذكورة ها هنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية، كما توهم ولا الحكمة التي قسمت إلى العملية والنظرية.

عباراتهم، لكن الاحتراز عن أمثاله أولى، إذ فيه مبالغةٌ غير مرضية (وإلى اللّه أبتهل) أتضرع (بأطلق لسان وأرق جنان) أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان، ورقة قلب تامة يلزمها الإخلاص المستدعي للإجابة (أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلاً، ويوفقه لأن يكتسب به) بما خوله (إلا بقين ذكراً جميلاً) في هذه الدار (وأجراً جزيلاً) في دار القرار (إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، والكتاب مرتبٌ على ستة مواقف) وذلك لأن **ما يذكر فيه** إما أن يجب تقديمه **في علم الكلام**، وهو الموقف الأول في المقدمات، أو لا يجب وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود، **وهو الموقف الثاني في الأمور العامة**، أو عما يختص فإما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره، وهو الموقف الثالث في الأعراض، أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر، وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله الرسل وبعثه الأنبياء وهو الموقف السادس في السمعيات، أو لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الإلهيات والوجه في التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل، والأمور العامة كالمبادئ لما عداها، والسمعيات متوقفة على الإلهيات المتوقفة على مباحث الممكنات، وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر، كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام، وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهى، ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظراً إلى أن وجود العرض متوقف على وجوده.

قوله: (ما يذكر فيه) أي المقصود الذي يذكر فيه فلا يرد الخطبة، والمراد بالوجوب الوجوب الاستحساني وبالتقديم التقديم على كل ما عداه، فلا يرد بعض المباحث الذي هو كالمبادي لبعض دون بعض، كالأمور العامة.

قوله: (في علم الكلام) أي في تحصيله سواء كان جزءاً منه كمباحث النظر، أو لا كالرؤوس الثمانية التي هي مبادئ الشروع.

قوله: (وهو الموقف الثاني في الأمور العامة) أي هو المقصود من الموقف الثاني وإن ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الأقسام الثلاثة كالوجوب والتقدم، ووجود القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر، والعرض، فإن الصفات ليست منهما على أنها ليست غير الذات، وأيضاً قالوا: فالقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلاً، وقيل: المراد بعدم الاختصاص أن لا يختص مع مقابله كما أشير إليه في أول هذا الموقف، كما سيجيء زيادة بحث إن شاء اللّه تعالى.

[الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد ستة]

[المرصد الأول: فيما يجب تقديمه في كل علم]

وأما المراصد الباقية **ففيما يجب تقديمه في هذا العلم** كما ستعرفه، **ولم يرد بوجوب التقديم** أنه لا بد منه عقلاً، بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى

قوله: (فيما يجب تقديمه) إلخ أي في بيان ما يجب تقديمه **(في كل علم)** يطلب تحصليه، وإثبات تقديمه بالدليل، وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل أنه ذكر المصنف في كل مقصد دليلاً على وجوب تقديم مطلقها، فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف، أو خبره محذوف أي مما يجب تقديمه تعريفه، أو ما يجب تقديمه تعريفه، ولذا ترك كلمة في المقاصد الستة مخالفاً لسائر المقاصد والمراصد والمواقف، وقول الشارح رحمه الله: أي تعريف العلم الذي إشارةٌ إلى أن الضمير راجع إلى علم لا إلى كل، والتخصيص بالصفة ملحوظ في المرجع بمعونة المقام، وإنما جعل العنوانات في المقاصد الأمور المذكورة مطلقاً، لكونها أهم بالإثبات لأن تقديم الأمور المخصوصة بالكلام إنما وجب لكونها أفراداً لها، ومن قال: إن المراد بها الأمور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف، أي تقديم نوعه وأن الضمير في قوله تعريفه راجع إلى الكلام وأن اللام في قول الشارح أي العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء.

قوله: (فيما يجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بأن الأمور الموردة ها هنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة إلى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم، والجواب: الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله، وحينئذ يكون ما عبارةٍ عن تلك الأمور المضافة إلي علم الكلام بخصوصها، ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعاً إلى خصوصية علم الكلام والعلم، في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على أن اللام للعهد كالإضافة، وإنما لم يقل: أي تعريف علم الكلام إشارة إلى أن الخصوص والإضافة إنما نشأ باعتبار أنه المشروع فيه.

قوله: (ففيما يجب تقديمه في هذا العلم) أي لا في كل علم بقرينة المقابلة، لا أنه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلاً، كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك المباحث؟ واستحسن ذلك، ثم إن مسائل جميع العلوم وإن كانت مرتبطة بها، إلا أن تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتمالها على نوع كثرة، ودقة مما ليس بمستحسن في طرق التعليم قطعاً، وأما تصدير كتب الكلام بها مع أنها جزء منه ففي غاية الاستحسان، فالفرق ظاهر جداً.

قوله: (ولم يرد بوجوب التقديم) إلخ قال رحمه الله: أما الذي يجب عقلاً فهو تصور العلم بوجه ما، والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه، واعترض عليه بأن الموقوف إذا كان هو الشروع على البصيرة، وقد عرف من سياق كلامه أن المراد البصيرة التامة، وأن تمامها بكون

والأحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً (الأول تعريفه) أي تعريفُ العلم الذي يطلب تحصيله، وإنما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه **سواء كان حداً لمفهوم اسمه، أو رسماً له**، فقد أحاط بجميعه إحاطةً إجماليةً باعتبار أمر شامل له يضبطه، ويميزه عما عداه **بخلاف ما إذا تصوَره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرةً فيه** (**فإن من ركب متنَ عمياء**) وهي العماية **بمعنى الباطل** (**أوشك أن يخبط خبطَ عشواء**) وهي الناقة التي لا

قوله: (بمعنى الباطل) وهو هاهنا التصور بغير التعريف من الوجه الأعم، أو الأخص شبهه بالمركوبة في كون كل منهما سبباً لسلوك طريق الرسول إلى المطلوب، وأثبت المتن والركوب ففي الكلام استعارة بالكناية، وتخييل وترشيح وإنما قال: أوشك لأنه بمجرد التصور المذكور لا

الشروع مشتملاً على فوائد الأمور الستة، فلا شك أن الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلاً على الأشياء الستة، فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً والجواب أن توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلاً على الأمور المذكورة، إنما يوجب تقديمها على الإطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشيء، إذا كان الشروع بتلك البصيرة واجباً عقلياً على الشارع في العلم، من حيث هو طالب وهذا ظاهر على أنه يمكن أن يقال: المراد مطلق الشروع بالبصيرة، والمراد بتوقفه على الأمور المذكورة توقفه على نوعها، كما حققناه في حواشي المطول.

قوله: (سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماً له) قال رحمه اللّه تعالى: لا يخفى عليك أن اسم كل علم موضوع بإزاء مفهوم إجمالي شامل له، فإن فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه، كان حداً له بحسب اسمه وإن بين لازمه كان رسماً له بحسب اسمه، وعلى التقديرين هو: رسمٌ لذلك العلم مميزٌ له عن غيره، وأما حده الحقيقي فإنما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها، وليس ذلك من مقدمات الشروع.

قوله: (بخلاف ما إذا تصوره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرةً فيه) أراد بغيره غير التعريف، وغير التعريف يحتمل أن يكون وجهاً أعم، وكونه كافياً في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد، فلهذا أورد قوله: وإن فرض إلخ لأن الكلام في الغير المطلق الشامل للأعم، وقوله: لكنه لا يفيد بصيرةً كاملةً يحصل بالتعريف، ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمهَا على الشروع كما هو الظاهر من السياق، فلا يرد أن التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر، مع أنه على تقدير فرض كفايته في الطلب، ليس مما لا يفيد البصيرة، وذلك لأنه لا يحصل إلا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه.

قوله: (فإن من ركب إلخ) هذا في موقع التعليل لإيجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة، ثم إن انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور، ولظهور عدم إمكان الشروع بدونه لم يتعرض له، وقد يكون بتصورٍ لا يفيد البصيرة المذكورة، كالتصور بوجهٍ أعم، وهو الذي أشار إليه بقوله: فإن من ركب إلخ.

تبصر قُدامها فهي تخبط بيديها كل شيء، ويقال: فلان ركب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة (**والكلام علم**) بأمور (**يقتدر معه**) أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على (إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها فالأول إشارةٌ إلى المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع، وهاهنا أبحاث، الأول أنه **أراد بالعلم معناه الأعم**، **أو التصديق مطلقاً** ليتناول إدراك المخطئ في العقائد، ودلائلها على ما صرح به، الثاني أنه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة، وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، ورد الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات، إنما تصاحب دائماً هذا العلم **دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها**

يخبط ما لم يشرع في العلم، ثم قول الشارح: وهي الناقة التي إلخ إشارةً إلى توجيهين مبنى الأول أن خبط عشواء مصدر للتشبيه، والإضافة للاختصاص فيكون تشبيهاً للخبط المعقول بالخبط المحسوس، ومعنى الثاني: أنه مصدر للنوع والإضافة لأدنى ملابسة أي يخبط خبطاً، يراد في قولهم فلانٌ ركب العشواء وهو خبط أمر على غير بصيرة، فافهم فإنه مما زلت فيه الأقدام.

قوله: (**فقط**) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد، وإنما خص استفادة الصور مع أن

قوله: (**والكلام علمٌ يقتدر معه**) فإن قلت: المشهور أن علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام، كما أن علمه تعالى بالعمليات، وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقهاً، وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد، وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وادعاء إطلاق علم الكلام عليها بعيدٌ من المتعارف، قلت: يمكن أن يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على أن صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب، وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحي، وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضاً بذلك الاعتبار، وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث، وأما علم الله تعالى ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول.

قوله: (**أراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقاً**) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام، وإلا فسيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الأعم، أن إطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة، والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم هاهنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل للنقيض، لأن المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما في نفس الأمر، وعند من قامت به فيخرج إدراك المخطئ قطعاً فليتأمل.

قوله: (**دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط**) أراد به المنطق فإنه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية، لأن ذلك الإثبات إنما يحصل بحجة لها صورة

صور الدلائل فقط، ودونَ علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد، **إذ ليس فيه اقتدار تمام** على ذلك، وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من هذا الحدّ: ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً، إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير **بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً**، الثالث أنه اختار يقتدر على يثبت لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار

المنطق يستفاد منه مناسبة المبادي أيضاً، وهي الصحة من حيث المادة لأن أكثر نظر المنطق في صحة الصورة.

قوله: (إذ ليس فيه اقتدار تام) لأن الاقتدار التام على ذلك الإثبات إنما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها، ودفع الشبهة عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء، وأما علم الجدل والمنطق فإنما يفيد أن التمكن على ذلك الإثبات في الجملة، بمعنى أنه إذا حصل مباديها ورتبها أمكن له ذلك الإثبات.

قوله: (وإن العقائد) إلخ يريد أنه لو قال: يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج، لتوهم منه أن يراد الحجج ولو عقلية، ودفع الشبه كافٍ في تحصيل العقائد، وليس كذلك بل لا بد من الأخذ من الشرع، فأشار بذكر الإثبات إلى أن ثمرته الإثبات لا التحصيل، لكن لا يخفى أن الإشعار خفي لأن ذكر الإثبات لا يدل على نفي التحصيل حتى يشعر بأن

تحصل من المنطق، ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله: فقط بالنظر إلى المواد المخصوصة، والعقائد معاً على ما هو التحقيق، وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع، من أن الطرق والشرائط المحتاج إليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة، وهو ظاهر ولا من جهة المادة لأن تلك الطرق والشرائط تراعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة، ووجه الضعف أن خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق، وإنما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم أُخر بالنسبة إلى كل مطلوب على وجه إجمالي، فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعاً.

قوله: (بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضاً، فإن المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعاً، وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين أو علوماً جمةً، وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل، وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير في الترتيب العادي المذكور، لأن دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى أن النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب، لأن بعض العقائد مستفادٌ من الأدلة السمعية، فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على إثبات تلك العقائد المستفادة منها، وإن لم يتوقف كما في أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها.

معه على به مع شيوع استعماله تنبيهاً **على انتفاء السببية الحقيقية** المتبادرة من الباء هاهنا، واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، **وأن العقائد يجب أن تؤخذ** من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، **ولا يجوز حمل الإثبات ها هنا على التحصيل** والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم

التحصيل يجب أن يكون من الشرع، غاية ما يقال: كان الظاهر ذكر التحصيل لأن إيراد الحجج، ودفع الشبه علة لحصول العلم بها، فالعدول إلى الإثبات يشعر بنفي كون ثمرته التحصيل.

قوله: (ولا يجوز) إلخ رد على العلامة التفتازاني حيث جوّز حمل الإثبات على التحصيل، وقال: معنى إثبات العقائد الدينية تحصيلها، واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد أي التحقيق، ووجه دفعه أن ذلك إنما يرد لو حمل العلم على التصديقات، وكذا ملكة الاستحضار فإنها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفتازاني، ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور، ثمرة لها بمعنى أن من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها، حصل له العلم بالعقائد، وعلى تقدير حمله على التصديقات، فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ما تقرر، والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد، وحمله على ملكة الاستحصال كما في شرح المقاصد، يعني التهيؤ القريب بسبب

قوله: (على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقة في الانتفاء مشعرٌ بعدم انتفاء السببية العادية، وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة هاهنا، لما يشير إليه في المقصد الرابع في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم من أن الدوام لا ينافي العادية.

قوله: (وإن العقائد يجب أن تؤخذ إلخ) ولو قال: يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج، لتوهم أن تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج، ولو عقلية لتناول الحجج إياها فعدل عنه دفعاً لذلك التوهم، ثم الظاهر أن قوله: وإن العقائد معطوفٌ على أن ثمرة ولعطفه على إشعاراً بحذف اللام الشائع وجه بل هو أوجه، كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الإشعار فإن تحقق الإشعار محل تردد.

قوله: (ولا يجوز حمل الإثبات ها هنا على التحصيل إلخ) إن أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي، فلا كلام وإن أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الإثبات على التحصيل والاكتساب أيضاً، فالجواب عنه أن التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف، بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب، وحمل العلم في تعريف الفقه عليه، وحينئذ لا محذور في حمل الإثبات على التحصيل، فإن اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له، والأمر كذلك في الواقع، وبما ذكرنا من أن المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار، التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور، اندفع اعتراض آخر وهو أنه بعد الملكة كيف يكون

بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له، **ولا شك في بطلانه**، الرابع أن المتبادر من الباء في قوله بإيرادٍ **هو الاستعانة دون السببية**، ولئن سُلِم وجَبَ حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق، وليس المراد بالحجج، والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناءً على قصد المخطئ، ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة، لم يبق اقتدارٌ على إثباتها قطعاً فيخرج المحدود عن الحد، الخامس: أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررناه، لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه عليه، بنوع تكلف فيقال: علم أي معلوم يقتدر معه، أي مع العلم به إلخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: اللّه تعالى علامٌ قادرٌ سميعٌ بصير، وهذه تسمى اعتقادية وأصلية، وعقائد وقد دوَّن علم الكلام لحفظها، والثاني: ما يقصد به العمل

حصول المأخذ، والشرائط لتحصيل العقائد ففيه إنه وإن صح إطلاق الملكة عن ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة، لكن إطلاق أسماء العلوم المدونة، إنما هو على ملكة الاستحضار، كما صرح به في المطول، ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح، وصرح به كثير من الفضلاء.

التحصيل؟ مع أنه قد حصل قبل الملكة، ووجه الدفع ظاهر، وغاية ما يقال: إن كلاً من أسماء العلوم المدونة وإن كان يطلق على الملكة إلا أن الشائع إطلاقه على ملكة الاستحضار، وإنما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور، لضرورة أن الأحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد؛ فمبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد، كما أشار إليه الشارح المحقق، وإذا لم يحمل العلم ها هنا على خلاف المتعارف أعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة، لم يجز حمل الإثبات على التحصيل كما تحققته من سياق الكلام.

قوله: (ولا شك في بطلانه) قد يمنع ذلك بأن العقائد التي أضيف إليها الإثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالأصول، ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام، وبهذا يظهر أن الأولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول، لتخرج العقائد الجزئية من القوة إلى الفعل، فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر، اندفاعاً ظاهراً لأن قضايا غير علمنا، لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات، نحو: اللّه واحد من علم الكلام، مع أنها من المسائل، وتأويل المسألة بقولنا: واجب الوجود واحدٌ مثلاً تكلفٌ لا يصار إليه فليتأمل.

قوله: (هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء، وتبادر السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر إلى خصوص المقامين فلا ممانعة بين الكلامين.

كقولنا الوتر واجب، والزكاة فريضة، وهذه تسمى عملية وفرعية، وأحكاماً ظاهريةً وقد دون علم الفقه لها، وأنها لا تكاد تنحصر في عدد، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية، فلا يتأتى أن يحاط بها كلها، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه، وإن استدعى زماناً بخلاف العقائد فإنها مضبوطةٌ لا تزايد فيها أنفسها، فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها، وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها، وطرق دفع شبهاتها (**وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد** ﷺ) صواباً كانت أو خطأ (فإن الخصم) كالمعتزلة مثلاً (وإن خطأناه) في اعتقاده، وما يتمسك به في إثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (الثاني موضوعه) المقصد الثاني: موضوع العلم الذي يراد تحصيله، وإنما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته، ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب **مزيد امتياز** (إذ به) أي بالموضوع (تتمايز العلوم) في أنفسها، وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية، إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية، ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة، وكانت معرفتها مختلطةً منتشرة متعسرة، وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم، وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الأوائل **فسموا الأحوال، والأعراض** الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقاً، أو من جهة واحدة، أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً به، سواء كان في ذاتي

....

قوله: (وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام) قيل: تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم، إذ لا اختلاف في العقائد، وأجيب بأنه لظهورها منه، والحق أن اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الأديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لأن من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الإمامة وغيرها.

قوله: (مزيد امتياز) إنما قال: مزيد امتياز إما باعتبار أن دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف، وإما لأن الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات، والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم، والتميز بحسب الذات راجح زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم.

قوله: (فسموا الأحوال والأعراض) قال رحمه الله: موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً، إما مطلقاً كالعدد للحساب، وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث إنه قابل للتغير للعلم الطبيعي، وقد يكون أشياء متشاركة، إما في ذاتي كالخط، والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في

أو عرضي علماً واحداً، ودونوه على حدة، وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعةٌ إليه، فصارت عندهم كلُّ طائفة من الأحوال، متشاركةٌ في موضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوعٍ آخر، فجاءت علومُهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها، وسلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم، وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلاً من أن تعد كل مسألة علماً برأسه، وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد، سواءٌ كانت متناسبة من وجه آخر أو لا علماً واحداً، وتفرد بالتدوين، واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع، إنما هو للمعلومات بالأصالة، وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك، إن كان تعريفاً للعلم، وأما إن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام إن جعل تعريفاً لمعلومه (وهو) أي: موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً)، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائدُ دينية **كإثبات القدم** والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وإما قضايا **تتوقف عليها** تلك العقائد **كتركب الأجسام من الجواهر الفردة**،

قوله: (تتوقف عليها) أي توقف المسائل على المبادي وحاصله تحتاج المسألة في العلم بثبوتها إلى نوعها وإن لم يحتج إليها بخصوصها.

المقدار لعلم الهندسة، وإما في عرض كالكتاب والسنة والإجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة إلى الأحكام الشرعية لعلم الفقه، فإن قلت: التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الأمور المتعددة الموضوعة لعلم واحد، كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم، لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة، قلت إذا كان البحث عن الأشياء من جهة اشتراكها في أمر، ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الأمر، فالتناسب معتد به والعلم واحد، وإلا فمتعدد واعلم أن في قوله فسموا الأعراض والأحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة لأن العلم ليس هو الأعراض والأحوال بل هو المسائل المشتملة عليها.

قوله: (كإثبات القدم إلخ) لا يخفى أن العقائد هي المسائل كما صرح به، فتمثيلها بإثبات القدم مسامحة، وأما قوله فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد، فمحمولٌ على حذف المضاف، أي بما هو من محمولات العقائد.

قوله: (كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم

وجواز **الخلاء** وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى **متعددة موجودة** في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود، والمعدوم والحال فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللبعد مراتب متفاوتة، **وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله** أيضاً، **فالأولى أن يقال**: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد

قوله: (كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج إليهما في صحة إعادة الأجسام، فإن المحققين على أن الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿ربّ أرني كيف تحيي الموتى﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وإن الإعادة على ما جاءت به الشرائع، إنما هو بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله، وإذا كانت الإعادة مستلزمةً لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها إلى جواز الخلاء فافهم، ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة.

قوله: (يتناول محمولات مسائله) أي من حيث أنها محمولات.

بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر، إذ قيل: الحدوث يلزم الخلاء، وأما على الأول فلأنها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة، وإلا لاحتاج إلى مادة أخرى لأن كل حادث مسبوق بمادة عندهم، ويجوز أن يعتبر المتوقف على هذا حشر الأجساد على القول بامتناع إعادة المعدوم، لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الأجسام الديمقراطية فيهما.

قوله: (متعددة موجودة) إذ تمايزها ينفي حينئذ عدميّتها وإذ لا واسطة يتعين وجودها.

قوله: (وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة إلخ) أجيب بأن المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات، وإن لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها، وأنت خبير بأنها إذا كانت من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع، على أنا ننقل الكلام إلى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن أن يقال: المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة، كما يدل عليه ظاهر قوله: فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد، ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لأنها ليست المعلوم من حيث أنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل.

قوله: (فالأولى أن يقال: الخ) إنما قال: فالأولى لجواز أن يصرف العبارة عن ظاهرها، ويحمل على حذف المضاف، فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أي إلزامها على الغير.

الدينية، أو وسيلة إليها لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له، **وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده كان أعمَّ منه فلا** يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه، ما لم يقيد بما يجعله مساوياً له، كما حقق في موضعه **لأنا نقول: قد حقق هناك أيضاً** أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه **نعم يتجه أن الحيثية المذكورة** لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً،

قوله: (نعم يتجه إلخ) يعني أن الحيثية من تتمة الموضوع، فيجب أن يكون لها مدخلٌ في عروض الأحوال لتكون أعراضاً ذاتية للمقيد، ولو لم يكن لها مدخل تكون الأحوال عارضة لمطلق الموضوع، فتكون من جملة الأحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن المقيد أخص من

قوله: (وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده كان أعم منه) فيه بحث، وهو أنه يمكن أن يعم ما يصدق عليه مفهوم العلم، بحيث يتناول كل ما يساوي شيئاً من المحمولات حتى أن مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه، وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً، وحينئذ لا اتجاه بما ذكره،و ويمكن أن يدفع بأن هذا التوجيه يوجب أن بعض المعلومات تارةً، من موضوعات الكلام وتارة من أنواعها، وهذا تعسف لا طائل تحته فليتأمل.

قوله: (لأنا نقول: قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الأول من الترديد، فإن قلت: العوارض والأحوال المبحوث عنها ليست أعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم، بل لذاته فكيف يختار أن موضوع العلم مفهوم المعلوم؟ قلت: معنى كونه موضوع العلم أن الملحوظ وصف المعلومية على معنى أنه يبحث في الكلام عن أعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية، فإن قلت: قد اختار في حواشي شرح المطالع أن موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساويةً للموضوع، فلم عدل ها هنا عن تلك الطريقة؟ واختار أن الموضوع مفهوم المعلوم، قلت: وجه العدول أنه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات، فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده على كون موضوع الكلام ذات اللّه تعالى بقي فيه بحث، وهو أن جواز خصوص العرض الذاتي بمعروضه مشروط بأمرين، أحدهما: الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي، والثاني: أن لا يحتاج في عروضه إلى أن يصير الموضوع نوعاً معيناً لا حقيقياً، ولا إضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع، والأحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع الخامس يحتاج في عروضها للمعلوم إلى أن تصير عرضاً، أو جوهراً أو واجباً كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل.

قوله: (نعم يتجه أن الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبني على أن الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع، قيد له لا إشارة إلى إجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم، من أن تمايز

فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية، **وإن كان بحث المتكلم** عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية (وقيل هو) أي موضوع الكلام (ذات اللّه تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الأرموي (إذ يبحث فيه) عن أعراضه الذاتية أعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (أفعاله) إما (في الدنيا كحدوث العالم) **أي إحداثه** (و) إما (في الآخرة كالحشر) للأجساد (و) عن (إحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام) في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم، لا (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث

الموضوع، وفي قوله: **وإن كان بحث المتكلم إلخ**، رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح أن قولنا من حيث كذا، يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمناً في ضمن لفظ الموضوع، فحينئذ يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن أحواله، ولا يجب أن يكون له مدخلٌ في العروض ووجه الرد أنه لا بد من المدخلية لئلا تصير أعراضاً غريبة، فتدبر.

العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات، لأن المحمول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الأحوال الذاتية علماً، وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف، والاتحاد ويكون كل علم علوماً جمةً ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الأعراض كما ذكره في شرح المقاصد، لأن أنواع الأعراض الذاتية إذا كانت داخلةً تحت أمر جامع يحصل له الانضباط، بل لأن المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات، فالأنسب أن تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على أن المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة، هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في أن السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول، **فإن قلت**: قد أجاب المحقق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بأن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن أعراضه الذاتية قيدً بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض، يكون باعتبار الحيثية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية إليه، وتلخيصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض، فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه، أعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض، فلم لم يلتفت إليه الشارح قلت: لأن الحيثية إذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض، لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على العلم المذكور، إذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية أنه يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية إذ الأعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض، ليست لذلك المقيد بل للمطلق، وهذا ظاهر وإن غفل عنه كثيرٌ من الناس.

قوله: (أي إحداثه) قال الأبهري: وإنما مثل المصنف بالحدوث تنبيهاً على أن التأثير والأثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم، حيث يقولون: الإيجاب عين الوجوب بالذات، والتعليم

أنهما يجبان عليه أم لا، ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه، وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام (وفيه نظر من وجهين الأول **أنه قد يبحث فيه**) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والأعراض) أي أحوالهما (**لا من حيث هي مستندة إليه** تعالى) حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية، وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل (**لا يقال ذلك**) البحث إنما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لا على أنه من مسائله، فلا يلزم أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه (لأنا نقول ليس ذلك) البحث (من الأمور البينة بذاتها) حتى تكون من المبادي المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله)، فوجب أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه، وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه، إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى، فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أو في علم آخر) أي وإن بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى منه) أي من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعي) إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي، وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي (وإنه) أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقاً)، ولقائل أن يقول: إن مبادئ العلم الأعلى

قوله: (فإنه قد يبحث فيه إلخ) هذا واردٌ على تقدير أن ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين، وأما على قوله أنه موضوع لكلام المتقدمين فلا، إذ لا يبحث فيه عن الجواهر والأعراض بل عما سوى ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه.

قوله: (لا يقال ذلك إلى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد تكميلاً للصناعة بأن يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع، واللواحق والمتقابلات أو أن يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لأن كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية، وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً.

عين التعليم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل.

قوله: (لا من حيث هي مستندة إليه) قد يمنع ذلك بناءً على أن المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الأتم الأوفر.

قد تبين، وإن كان على قلة في العلم الأدنى، فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام، أو احتياجه في مباديه إلى علم غير شرعي فإن سلم بطلان الثاني: فقد لا نسلم بطلان الأول، إلاّ أن يقال: ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده (الثاني: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لأن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، **ولا شك أنه متوقف** على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبيناً فيه، وإلا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود **متوقف عليه،** وأما إثباته فلا محذور فيه أصلاً، **وأجيب: بأن**

قوله: (قد تبين إلخ) للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية، ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما سيجيء في الشفاء أن مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها، وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى لعلو شأنه عن أن تتبين في ذلك العلم، كقولنا: الجسم مركبٌ من الهيولى والصورة، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن تتبين في ذلك العلم، كمسألة امتناع الجزء، وقد تتبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسألة من وجه ومبدأ من وجه.

قوله: (ولا شك أنه متوقف إلخ) الظاهر أن الضمير في أنه راجع إلى الإثبات، فاللازم على ذلك التقدير أن يكون إثبات الوجود للموضوع موقوفاً على وجوده في نفسه، وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فإن إثبات شيء لشيء، أي بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه، فلا يتم التقريب إلا بتقدير المضاف أي على إثبات وجوده، لأن الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فإنه ما لم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له، وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لأن إثبات ما سوى الوجود موقوف على إثبات الوجود، ولو جعل الضمير راجعاً إلى العروض المستفاد من قوله الأعراض الذاتية، ولا شك أن عروض شيء لشيء موقوف على وجود المعروض في ظرف العروض، إذ اللاشيء لا يكون معروضاً لشيء في ذلك الظرف، فلو كان الوجود عرضاً ذاتياً له لكان عارضاً له، ضرورةَ أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته، أو لما يساويه فيكون موقوفاً على وجوده في نفسه، فيلزم توقف الشيء على نفسه، وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى.

قوله: (وأجيب إلخ) في شرح المقاصد فيه بحث أما أولاً، فلأنه يجوز أن يراد الوجود

قوله: (وإن كان على قلة في العلم الأدنى) قال رحمه الله: كإثبات الهيولى فإنه مسألة من العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود، وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزء، وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير.

قوله: (متوقفٌ عليه) فيه نظر لأن الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم، والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فإن الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل.

الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها، فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيء منها، وأما الوجود الخاص بواحدٍ منها فهو جزئي حقيقي، **لا يحمل على شيء قطعاً**، وربما يقال: لما امتاز الوجود عما عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن فيطلب إثباته مع إثباتها في علم واحد (فيلزم) إذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى (أما كون إثبات الصانع بيناً بذاته) فلا يحتاج إلى بيان أصلاً (أو كونه مبيناً في علم أعلى) سواءً كان شرعياً، أو لا فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز

المقيد بالوجوب، وأما ثانياً فلأنه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مسألة في شيء من العلوم، فلا يصح قولهم أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى منه، وأما ثالثاً فلأن قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير أنه لا يثبت في العلم سوى الأعراض الذاتية، يكون لغواً من الكلام، والجواب عن الأول إن اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا: إن الواجب موجود بوجود يجب له لغو، كذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهري، والعرض موجودٌ بالوجود العرضي إلى غير ذلك، وأيضاً المبين إنما هو الوجود مطلقاً لا المقيد بالوجوب، وإن كان متحققاً في ضمنه، وعن الثاني إن وجود الأخص إنما بين في الأعم بانقسامه إليه، وإلى غيره والانقسام من الأعراض الذاتيه للأعم كما سيجيء وعن الثالث أن التنصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلي إذا كان خفاء في كونه جزئياً له لا يكون لغواً.

قوله: (لا يحمل على شيء قطعاً) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه اللّه في تصانيفه أن الجزئي الحقيقي متأصل في الوجود لا ينتزع من شيء حتى يحمل عليه، وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة الشمسية، وأما بالاشتقاق فإن صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه، فاندفع ما قيل: إن المعتبر في حمل الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق، ويجوز أن يقال: زيد صاحب هذا البياض.

قوله: (وأجيب بأن الوجود المطلق إلخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الأول، واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو أنه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات، وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقاً من الأعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجوب من الأعراض الذاتية للواجب، ويصح حمله عليه لكونه كلياً على أن الاتحاد في الوجود، إذا كفى في الحمل كما تدل عليه كلماتهم، لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه، لأن الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد إنسان، فليجز عكسه أيضاً سلمنا أن الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة، لكن الحمل في الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق، ولا مانع من أن يقال: زيد صاحب هذا الوجود فتأمل.

في الأعلى الذي هو أعم موضوعاً دون الأدنى، **لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه، وإلى غيره** دون العكس (والقسمان) يعنيْ كون إثباته تعالى بيناً بذاته، وكونه مبيناً في علم أعلى من الكلام (باطلان) أما بطلان الأول **فمما لا ينبغي** أن يشك فيه، وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبيناً في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وغيره، وهو مردود **بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا**، وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي، **بل احتياجه إلى** ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضاً، فإن قلت: المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال أنيته؟ قلت: هي بينة بذاتها غير محتاجة إلى بيان

قوله: (بانقسامه إليه وإلى غيره) في الخارج، أو في الذهن أو في نفس الأمر وهو من الأعراض الذاتية للأعم، ويستلزم وجود الأقسام في ظرف الانقسام مثلاً: يقال في الإلهي الموجود منقسم في الخارج إلى الواجب، والممكن والممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى الأقسام الخمسة، والعرض إلى الأجناس التسعة إلى غير ذلك، فيلزم وجود تلك الأقسام في الخارج.

قوله: (فمما لا ينبغي إلخ) هذا بالنظر إلى طور العقل وأما عند أرباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي حتى قيل: إن خفاءه لكمال ظهوره إذ لا ضد له، وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال: أغنى الصباح عن المصباح، ولعل الحق هذا فإن وجوده تعالى في سلسلة الممكنات، كوجود الواحد في مراتب الأعداد، ووجود المضيء بالذات في الأمور المستضيئة بالغير، ووجود القائم بالذات في الأمور الغير القائمة بذاتها بديهي، والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب.

قوله: (بل احتياجه إلخ) أفاد بالإضراب أن احتياجه على تقدير أخصية موضوعه، وأن احتياجه فيما سوى الوجود أيضاً مستنكر.

قوله: (لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره) مثلاً يبين موضوع العلم الطبيعي أعني الجسم الطبيعي في العلم الإلهي الذي موضوعه الموجود مطلقاً، بأن يقال: الموجود إما ممكن أو واجب، والممكن إما جوهر أو عرض، والجوهر إما جسمٌ طبيعي أو غيره.

قوله: (بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا) فإن قلت هذا ينافي ما مر من أن الوجود لا يكون عرضاً ذاتياً للواجب، قلت: بطلان الشق الأول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما إذا كان المعلوم، أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الأعراض الغريبة، وبالجملة إثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار أنه موضوع للفن، بل باعتبار أنه موضوع المسألة ولا دليل على وجوب كون محمول المسألة مساوياً لموضوعها.

كأنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي، **ولا نعني** بأنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجاباً فتدبر (وقيل هو) أي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء، والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام (ويمتاز) الكلام (عن الإلهي) المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً (باعتبار وهو أن البحث هاهنا) أي في الكلام (على قانون الإسلام) بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الأول (نظر من وجهين الأول أنه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن) أحوال (المعدوم، والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج) **أي يبحث فيه عن أحوال لأمور** لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال: مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا، والدليل وجه دلالته كذا، وينقسم إلى كذا **فإن هذه كلها مسائل كلامية** كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج **(وأما الوجود في الذهن فهم) أي المتكلمون (لا يقولون**

قوله: (ولا نعني إلخ) دفع لما يرد من أن المعدوم، والموجود المطلق من الأمور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة أنيتهما، وحاصل الدفع أن المراد بأنيتهما أن مبدأهما موجود وأنهما يحملان عليه لا أنهما موجودان بذاتيهما.

قوله: (أي يبحث إلخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من أن البحث عن الأمور، لا باعتبار أنها موجودة لا يقتضي أن لا يكون تلك الأحوال أحوال الأمور الموجودة، بل أن لا يكون وجودها ملحوظاً في البحث فلا يتم التقريب.

قوله: (فإن هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في إثبات العقائد الدينية، فالقول: بأن مباحث النظر والدليل من المبادي ومباحث الحال، والمعدوم من لواحق مسالة الوجود تتميماً للمقصود بالتعرض لما يقابله تكلف.

قوله: (أي يبحث فيه عن أحوال إلخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع، وأعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الأحوال في كلام المصنف في موضعين، ثم لما كان إقحام لفظ الاعتبار في كلامه موهماً بأن الواجب له مدخلية القيد في البحث، لا في العروض كما نقلته من التلويح، وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره، ونص على أن المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الأحوال، إلا أنه إنما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود، وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الإسلام فليفهم.

قوله: (وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا إنما يرد إذا كان القائلون بأن موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني، وأما إذا كان بعضهم القائلين به فلا إلا أن يثبت بأدلة بطلانه، وستعرف أنها غير تامة فتأمل.

به) حتى يقال النظر والدليل، وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية، فيندرج تحت الموجود بما هو موجود، ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث إنها موجودة مطلقاً فلا إشكال (**الثاني قانون** الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجةٌ عن قانون الإسلام قطعاً فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه، ما أشار إليه بقوله (وبهذا القدر) أي بكون المسائل حقة على قانون الإسلام (لا يتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسائله حقة على قانون الإسلام (**مع أن**) **هذا الزعم منه باطل قطعاً**، لأن (المخطئ من أرباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام، كما أشير إليه بقوله (وإن كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسماً، دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام المتسترين **بالبلكفة**، (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل **مأخوذةٌ من الكتاب**

قوله: (أي المتكلمون) أي جمهورهم، فلا يصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم، فلا يرد أن جمعاً من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعاً له عندهم على أن حجة الإسلام القائل به منكر للوجود الذهني.

قوله: (الثاني قانون إلخ) حاصله أن هذا القيد، وإن أفاد امتيازه عن الإلهي، لكنه مخلٌّ بالتعريف لأن قانون الإسلام، إنما هو المسائل الحقة، فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام، وهو خلاف المقرر عندهم، وإن التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لأنه أيضاً يدعي أنها حقة، والجواب أن قانون الإسلام ما هو الحق، ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ.

قوله: (بالبلكفة) مأخوذ من بلا كيفية، أي المستترين بنفي الكيفية حيث يقولون: أنه تعالى مستوٍ على العرش لا كاستوائنا له، وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا، وفي بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية أي السائرين للكيفية.

قوله: (مأخوذةٌ من الكتاب) لعل مراده بالأخذ أن يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد أنه إذا لم يكن المخطئ مخالفاً للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لأن من يكفره يعتقد أنه مخالف للقطعية، وإن لم يكن

قوله: (مع أن هذا الزعم منه باطل) لا يقال: المراد بالحق أعم مما في نفس الأمر وعند الزاعم لأنا نقول: إذا أريد بقانون الإسلام ما هو الحق، وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الإلهي لأن صاحبه أيضاً يدعي حقيته.

والسنة، **وما ينسب إليهما** فيتناول الكل، ولقائلٍ أن يقول: إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع، **لم يتوقف** تمايز العلوم على تمايز الموضوعات، وهو باطل لما مر، وإن جعلت قيداً له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم.

[المقصد الثالث: فائدته]

وإنما وجب تقديم **فائدة** العلم الذي يراد أن يشرع فيه (دفعاً للعبث) **فإن** الطالب **إن لم يعتقد فيه فائدة** أصلاً لم **يتصور منه الشروع فيه قطعاً**، وذلك **لظهوره** لم

مخالفاً في اعتقاده وإلا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح، فإن زيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة إلى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما.

قوله: (لم يتوقف إلخ) لتمايز الكلام، والإلهي مع الاتحاد في الموضوع.

قوله: (إن لم يعتقد إلخ) جزماً أو ظناً مطابقاً أو غير مطابق.

قوله: (فائدة) أي مخصوصة فإما أن لا يعتقد فائدة أصلاً، أو يعتقد أن له فائدة ما.

قوله: (لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله أي في الحكمة من أنه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

قوله: (لظهوره إلخ) أشار بذلك إلى أن توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد، وأن القول بكفاية مجرد الإرادة في ترجيح أحد المتساويين كما في

قوله: (وما ينسب إليهما) من الإجماع والمعقول الذي لا يخالفهما، وبالجملة فحاصله: أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعيات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد، وفيه بحث وهو أن بعض أرباب الكلام نكفره كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم أن لا نكفرهم، وإن كان مخالفاً له لزم أن لا يكون من أرباب الكلام اللهم إلا أن يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس، وأما مخالفة القطع إتباعاً لمشابهة نص آخر، فليس من المخالفة المنفية ها هنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة.

قوله: (لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً) هذا إنما يستقيم على مذهب الحكماء، والمعتزلة القائلين: بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الإرادة، وأما الأشعرية القائلون بوجود الإرادة بدون الاعتقاد النفع، فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الإرادة في الشروع بلا شبهة، وأما ما يقال: في بيان إمكان الشروع بدون تصور الفائدة من أنه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لأنه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع أنه يتصور قطعاً، ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بأن

يتعرض له، **وإن اعتقد فيه فائدة** غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته، **وربما لم تكن موافقة لغرضه** فيعد سعيه في تحصيله

قدحي العطشان وطريقي الهارب، كما ذهب إليه الأشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الأذكياء: لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال.

قوله: (وربما لم تكن موافقة لغرضه) إنما قال: ربما لأن فائدة العلم إن كانت مباينةً لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلاً وإن كانت أعم فربما تتحقق في ضمن الأخص الذي اعتقده، وإن كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام.

العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها، وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصوراً بل واقعاً.

قوله: (وإن اعتقد فيه فائدة إلخ) قيل: ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين، ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة، فلا يكون عبثاً مع أنه لم يتصور الفائدة المعينة فالأولى أن يقال: فيه مضاف محذوف تقديره دفعاً لاحتمال العبث، ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء، وقد يجاب أنه داخل في القسم الأول إذ المراد من قوله إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً أن لا يعتقد فائدة معينة، وذا إما بأن لا يعتقد فائدة أصلاً، أو يعتقد فائدةً ما غير معينة، وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع، وما وقع في الكتب من أن الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما، والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة، والتعميم بالنظر إلى فائدته في الواقع على أن القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى.

قوله: (وربما لم تكن موافقة لغرضه) إن قلت: المفروض أن الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع، ولا شك أن المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلي، فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكثير قلت: أما أولاً فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] وأما ثانياً فالمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة، وحينئذ جاز أن يكون للفائدة المترتبة ملاءمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بأن يكون لها نوع تعلق بها، وتوقف عليها وأما ثالثاً فالضمير في عليه من قوله إلا أنه لا يترتب عليه راجعٌ إلى الاعتقاد لا إلى العلم المشروع فيه، والمعنى إلا أنه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض إذا كان المعتقد فائدته الواقعة، وقد لا تكون إذا لم تكن كذلك، وبالجملة قوله: ربما لم تكن إلخ حكم كلي ليس مقصوراً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه، وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله، وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فإنه يجوز أن

عبثًا عرفاً (وليزداد) **عطف على دفعاً** (رغبةً فيه إذا كان) ذلك العلم (مهماً) للطالب بسبب فائدته التي عرفها، فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمور الأول) بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان ﴿**ويرفع الله الذين** آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١]) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم، كأنه قال: وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم (الثاني) بالنظر إلى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة) لهم إلى عقائد الدين (وإلزام المعاندين بإقامة الحجة) عليهم فإن هذا الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره إلى الإذعان والاسترشاد، فيكون نافعاً له ومكملاً إياه (الثالث) بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن أن تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر إلى فروعه وهو (أن يبني عليه العلوم الشرعية) أي يبني عليه ما عداه منها (فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها) فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلفٍ مرسل للرسل منزل للكتب، لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين بحقيقته، وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر

قوله: **(عبثاً عرفاً)** فإن العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه إشارة إلى أن المراد بقوله: دفعاً للعبث العرفي لا اللغوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلاً، فإنه ممتنع في تحصيل العلوم.

قوله: **(عطف على دفعاً)** بحسب المعنى أي طلباً للازدياد وإنما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلل به.

قوله: **(ويرفع الله الذين إلخ)** الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق التمثيل، أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهري، والفقر من قاصمات الظهر، والتلاقي بينهما ظاهرٌ فإن تخصيص العلماء بعد دخولهم في الذين آمنوا يدل على رفعة شانهم لأجل العلم.

يكون للفاعل أغراض مختلفة من أفعال مختلفة، وتكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر، وإن لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل، فليتأمل.

إلى الشخص في **قوته** العملية وهو (صحة النية) **بإخلاصهم** في الأعمال (و) **صحة** (**الاعتقاد**) **بقوته في الأحكام** المتعلقة بالأفعال (إذ بها) أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجى قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي إليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات.

[المقصد الرابع: مرتبته]

أي شرفه، وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه، إذا عرفت هذا فنقول (قد علمت أن موضوعه) أي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الأمور وأعلاها) **فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته** وأفعاله،

قوله: (**بإخلاصهم**) فإن الإخلاص في الأعمال بقدر معرفة اللّه تعالى.

قوله: (**بقوته**) لاستناده إلى الأدلة العقلية المؤيدة بالنقلية.

قوله: (**أي شرفه**) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف، وإن كان معناه المشهور بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤوس الثمانية مغايراً للشرف.

قوله: (**فيتناول**) إلخ فيه اختلال من وجوه، أما أولاً فلأنه لا حاجة إلى هذا التفريع بعد التصريح بأن موضوعه أعم الأمور أي الموضوعات لما تقرر أن العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً، وأما ثانياً فلأن مباحث ذاته تعالى، وصفاته وأفعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل، وأما ثالثاً فلأن على صحته يفيد إثبات شرافة الموضوع

قوله: (**وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام**) **فإن قلت**: رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة، ورب عادم لها له تلك، قلت: الأول لقصور في المراعاة، والثاني: ممنوعٌ على أن تعدد الأسباب لا ينفيه.

قوله: (**أي شرفه**) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلاً لبيان الشرف، بناءً على أنه أراد بالمرتبة حال العلم بالقياس إلى العلم الآخر، وبالشرف حاله بالنظر إلى ذاته، وفسر المرتبة ها هنا بالشرف، ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ [البقرة: ٢٤٨].

قوله: (**فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته**) إن أرجع ضمير يتناول إلى الموضوع، فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله إياها من حيث الموضوعية، أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف، ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية، ويحتمل أن يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة، وإنما أقحمه إشارة إلى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف، وإن أرجع إلى الكلام فالأمر ظاهر.

ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيدٌ بحيثية تنبئ عن شرفه أيضاً (وغايته) أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة (أشرف الغايات وأجداها) **نفعاً** (**ودلائله يقينية يحكم بها**) أي بصحة مقدماتها، وحقية الصور العارضة لها (**صريح العقل**) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل، قطعاً بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن **مخالفة النقل** إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذةٌ من أوهامهم، لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلاً (وهذه) الأمور المذكورة في شرف

باعتبار شرافة المسائل، وذا ليس بمطلوب، وأما رابعاً فلأن قوله لا شك إنه إذا كان المعلوم إلخ يفيد إثبات شرافة العلم باعتبار معلومه، والمقصود إثبات شرافته باعتباره موضوعه وغاية التوجيه أنه قدس سره حمل الأعلى على معنى الأشرف، لا على الأعلى رتبة ليكون تأسيساً، والفاء في قوله فيتناول تعليلية أو استئنافية أو زائدة، والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات، والضمير المستتر راجعٌ إلى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لأنه يتناول موضوعه من حيث أنه موضوع أي مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى، وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثاً عنها ولم يكتف بتناوله للأمور الثلاثة من حيث أنفسها لأنه لا يفيد شرافة العلم، ألا ترى أن موضوع النحو يتناول كلامه تعالى، وكلام الرسول، ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث، وللإشارة إلى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث، فالحاصل أن موضوع الكلام أعم الموضوعات، فيكون أشرف لأن العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات، وأن موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف المعلومات، ولا شك أن المعلوم الذي هو الموضوع إذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف، وخلاصته إثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات، وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك إلخ بالمعلوم.

قوله: (**نفعاً**) تمييز عن نسبة أجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الإعطاء، وليس مفعولاً به لأن اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر.

قوله: (**مخالفة النقل**) أي قطعية لأن النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه.

قوله: (**ودلائله يقينية إلخ**) قيل عليه قد: مر أن مسائل المخطئ من الكلام فكيف تكون دلائله يقينية وأجيب بالتخصيص؟.

قوله: (**يحكم بها صريح العقل**) أي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شيء، وقد صرح بالضم صراحةً وصروحة فقوله: بلا شائبة من الوهم إشارة إلى أن المراد خالص العقل.

علم الكلام أعني معلومه، وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها، وأما كون مسائل العلم أقوم، فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (إذاً أشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف.

[المقصد الخامس: مسائله التي هي المقاصد]

بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر، والموجود في كثير من النسخ في مسائله وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبهاً موجباً لمزيد استبصاره في طلبها، **وإنما قال**: (التي هي المقاصد) لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه، وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد، وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة إليها، وأما عد موضوعه، جزءاً ثالثاً منه **ففيه أن الموضوع نفسه من المبادي التصورية** وكونه موضوعاً له من مقدمات

قوله: (**في مسائله**) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه إجمالاً ليكون موافقاً لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام إجمالاً، ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطوياً في الكلام لانسياق الذهن إليه، بعد ملاحظة ما تقدم، وحينئذ يكون ضمير هي راجعاً إلى قوله مسائله إلا أن الشارح رحمه الله، جعل ضمير مسائله راجعاً إلى العلم الذي يطلب الشروع فيه، والدليل متروكاً لظهوره وجعل ضمير هي راجعاً إلى ما يفهم من السياق أعني مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلاً للحذف.

قوله: (**وإنما قال: إلخ**) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على أنها المقصودة بالذات، وإنها حقيقة العلم والمبادي وسائل.

قوله: (**أن الموضوع**) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقاً فإنه يبين في صناعة البرهان من المنطق أن لا اختصاص له بشيء من العلوم، فيناسب إيراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم.

قوله: (**من المبادي التصورية**) لوقوعه موضوع المسألة، وما قيل إنه مقدمة لمقدمة المشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه، فكيف يعد من المبادي؟ ففيه أن كونه من مبادي الشروع لا ينافي كونه من مبادي العلوم، قيل إن الموضوع نفسه، وإن كان من المبادي التصورية

قوله: (**ففيه أن الموضوع نفسه من المبادي التصورية**) يمكن: أن يقال: الموضوع نفسه، وإن كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سبباً لأن تعد المسائل المتكثرة علماً واحداً كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج إليه فاستحق لأن يخرج من المبادي، ويعد

الشروع فيه **الخارجة عنه اتفاقا، وأنيته أعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة** عندهم أصولاً موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء (وهي) أي مسائل

إلا أنه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به، وفيه أنه ينافي ما قالوا في تعليله بأن ما لا يعلم ثبوته، كيف يطلب ثبوت شيء له؟ فإنه صريحٌ بأن المراد به وجوده.

قوله: (الخارجة عنه اتفاقاً) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعاً، وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءاً من العلم.

قوله: (أعني وجوده من المبادي التصديقية إلخ) أي إن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال: وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به، وأن يتصور جميعاً فما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معاً مثل العدد والواحد والنقطة فإنهم يضعون وجوده أيضاً، ووضع وجوده من جملة مبادي الصناعة التي تسمى أصولاً موضوعة، لأنه مقدمة مشكوك فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى، بقي أنه قال: في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة، وخصوصاً النظرية مبادي وموضوعات ومسائل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة، وقال: أيضاً فيه المبادي الخاصة لمسائل علم ما على قسمين إما أن تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله، أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى، ويعلم من كلاميه أنه قد يطلق المبادي على ما يبتني عليه الصناعة مطلقاً، وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة، فيمكن أن يكون عد إنية موضوعه جزءاً ثالثاً نظراً إلى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادي جزءاً من العلم، وإن كان داخلاً في المبادي بالمعنى الأول، وإليه يشير كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد، وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادي التصديقية بقوله التي تسمى أصولاً موضوعة رد على القول بأن الشيخ عده من المبادي التصديقية بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح.

جزءاً برأسه بقي ها هنا بحث وهو أن المشهور فيما بينهم هو أن المبادي ما يتوقف عليه ذات المسألة، والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع ما كان موقوفاً عليه التصديق بموضوعيته، وهو من مقدمات الشروع اتفاقاً كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي؟ اللهم إلا أن يقال: المراد بالمبادي ها هنا ما يتوقف عليه المسألة ذاتاً وشروعاً لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه.

قوله: (وأنيته أعني وجوده من المبادي التصديقية) قد يقال: المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم، والتصديق بوجود الموضوع ليس منها، وأما تصريح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادي التصديقية، فأراد به المعنى اللغوي من حيث أن إثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه، ويرد عليه أن بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل، ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلاثة نعم في عدانية الموضوع من الأصول الموضوعة تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها

الكلام. (كل حكم نظري) جعل المسألة **نفس الحكم** لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم، وأما أطرافه فمن المبادي التصورية، ووصف الحكم بكونه نظرياً بناء على الغالب، وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية، فتورد في العلم، إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، **أو لبيان لميتها**، وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً إلى مآل معناه كأنه قال: وهي الأحكام النظرية (لمعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية، **أو يتوقف عليه** إثبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الأعلى) إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها، **وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها (فليست له مباد تبين في علم آخر)** سواء كان علماً شرعياً، أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى، وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة، والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه **على وجه يتناول** تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها، أو باعتبار صورها، **وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة** في علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً في

قوله: (نفس الحكم) أي الوقوع لا الإيقاع لأن المسألة من المعلومات.

قوله: (أو لبيان لميتها) فإن قلت: لميتها إذا كانت نظريّة كانت بهذا الاعتبار داخلةٌ في

قياسات العلم، ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والإلهي مثلاً بديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الأصول الموضوعة مطلقاً اللهم إلا أن يحمل على التغليب.

قوله: (وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها) أي إن احتيج إلى الإثبات فلا نقض بالعربية، ومثل إثبات حيثية الموضوع في الكلام إثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الأعمال، التي هي موضوع الفقه فيه فإن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالقرآن والحديث، وإثباتهما يكون في هذا الفن.

قوله: (فليس له مباد تبين في علم آخر) هذا التفريع إنما يتم على زعم المصنف وإلا فقد صرح الشارح فيما سبق بأن مبادي العلم الأعلى قد تبين في علم أدنى، وإن كان على قلة فمجرد كون الكلام علماً على حدة لا يستتبع أن لا تكون له مباد مبينة في علم آخر، اللهم إلا أن يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه.

قوله: (وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة إلخ) فيه بحث لأن هذا الكلام مخالفٌ لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال: والحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى

. . . .

الحكم النظري فلا وجه لإدخالها في الضرورية، قلت: الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتية أي العلم بثبوتها وهي بهذا الاعتبار بديهية، وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث إنها مسألة العلم.

قوله: (أو يتوقف عليه إلخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بأن دون ذلك لأجلها، فلا يرد أن جميع العلوم العربية والشرعية، مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالأدلة النقلية، إذ ليس تدوينها لأجل إثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر، فإن جمعها وتدوينها لأجل ذلك، وبما ذكرنا تبين فساد ما قيل أن العلوم العربية جزء منه إلا أنه أفرز منه إفراز الكحالة من الطب والفرائض من الفقه.

(**قوله: وفيه تثبت إلخ)** فإن علم التفسير والأصول. يبحثان عن كلام اللّه تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول، والحيثية المذكورة مثبتة فيه، وعلم الفقه يبحث عن افعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالأمر والنهي، وكونه تعالى آمراً وناهياً مثبت في الكلام، وما قيل إن إثبات الصحة التي هي حيثية الأعمال التي هي موضوع الفقه في الكلام لأن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت أن الكلام مبناها فليس بشيء لأنه على تقدير صحته إنما يدل على احتياج الفقه إليه في ثبوت الحيثية المذكورة لا على إثباتها فيه.

قوله: (فليست إلخ) بناء على أن جميع ما يبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه، كما بينه الشارح رحمه اللّه، لا على أنه لا يبين مبادي الأعلى في العلم الأدنى ليرد عليه أنه قد تبين مبادي الأعلى في الأدنى على قلة فلا يصح التفريع المذكور.

قوله: (على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعاً إليه، ومحمولاتها من الأعراض الذاتية له.

قوله: (وجعلوا إلخ) ما ذكره ها هنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور، والحق عند الشارح رحمه اللّه ما ذكره في حواشي شرح مختصر الأصول من أن جميع العلوم في صحة مواد أدلتها وصوَرها تحتاج إلى المنطق، وأنه علم على حياله ليس جزءاً لعلم، ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام، والإلهي لأن احتياجهما إليه باعتبار ما يعرض لمباديهما التصورية والتصديقية، لا باعتبار المبادي أنفسها، فلا مخالفة بين كلاميه، والحق عندي أن مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية، والاشتراك في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون المنطق علماً على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك، وما قيل: إن المسائل المنطقية من حيث إنها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام، ومن حيث إنها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقاً، ليست جزءاً منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فإنه يلزم منه ان تكون تلك المسائل من حيث إنها يتوقف عليها استنباط الأحكام الشرعية جزءاً من الأصول وقس على ذلك.

نفسه عما عداه ليس له مبادٍ في علم آخر (بل مباديه إما بينة بنفسها) **مستغنية** عن البيان بالكلية (**أو مبينة فيه فهي**) أي فتلك المبادي المبينة فيه (**مسائل له**) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف) تلك المبادي (عليها) أي على المسائل

قوله: (**مستغنية إلخ**) أي لا تحتاج إلى دليل، ولا تنبيه ولا إلى بيان اللمية، فلا تكون من المسائل لأن المسألة إما نظرية، أو بديهية تحتاج إلى تنبيه، أو إلى بيان اللمية كما مر.

دلائل، وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية، أو يتقوى بها فهي محتاج إليها لتلك العلوم، وليس جزءاً منها بل هي علم على حيالها، وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية، ومقدماً عليها انتسب إليه هذه القاعدة المحتاج إليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه، ونقل عنه في الحواشي لا يقال، فعلى هذا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الكلام، والإلهي لأنه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الأدنى كما لا يخفى لأنا نقول لا يبين مباديهما أصلاً بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية، والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة إلى مقاصدها، ومثلها يسمى وسيلةً وآلة، ويمكن أن يقال: في التلفيق لا شك أن أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية، لكن إذا حملت تلك الأحوال عليها، وجعلت مسألة ففيه اعتباران الأول اعتبار أنه يتوقف عليه، إثبات المطالب مطلقاً، وليست بهذا الاعتبار جزءاً من الكلام أصلاً، قيل: ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام، ولو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه إذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثاني اعتبار أنه يتوقف عليه إثبات العقائد الدينية، وهي بهذا الاعتبار جزء منه، فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الأول، بل من حيث الاعتبار الثاني، وذكره في مبادي الأصول لا من حيث الاعتبار الثاني إذ لا معنى له، بل من حيث الاعتبار الأول، وإليه ينظر قوله: في الحواشي والجواب أن إثبات العلوم النظرية إلخ لا يقال: تلك المسائل إذا لم تجعل جزءاً من علم الكلام، ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم أن يكون المنطق أعلى منه كما مر، فأي احتياج إلى جعلها جزءاً لأنا نقول: لأنهم لم يرضوا أن يحتاجوا في علمهم هذا إلى شيء سواء بقي الكلام في قواعد العربية المحتاج إليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الأدلة السمعية، وقد يقال: هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه إفراز الكحالة من الطب وإفراز الفرائض من الفقه فليتامل.

قوله: (**أو مبينة فيه فهي مسائل له**) قيل كلام الشارح يشعر بأن مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام من أن فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم، إثبات شيء من العقائد وليس مع مسائل الكلام، إلا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد عرفت أنه بالنظر إلى الغالب، وأما احتمال كون عروض محمولات المبادي البينة من حيث خصوص موضوع المسألة لا من حيث أنه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقائم في المبادي النظرية أيضاً اللهم إلا أن يقال: لم يوجد ذلك في المبادي النظرية.

الأخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم، والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية **وتجويز** أن تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي، أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية **مما لا يفوه به محصل** فإن وجدت في الكتب الكلامية **مسائل لا يتوقف عليها** إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها **قطعاً** فذلك **من خلط** مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب (فمنه) أي من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلاً **(فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الإطلاق)** لنفاذ حكمه فيها بأسرها، وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم **قد ينفذ** حكم بعض منها على بعضٍ آخر **فيكون لذلك** البعض رياسةٌ

قوله: (وتجويز إلخ) ذلك رد على العلامة التفتازاني لما في شرح المقاصد من أنه يجوز أن يكون مبادي الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات اللّه تعالى مبيناً في العلم الإلهي، وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلاً عن عالم العالم، ومع ذلك يرد عليه أنه إن أراد أنه يلزم احتياج العلم الشرعي إلى غير الشرعي فيما يخالف فيه الشرع، فممنوع وإن أراد إنه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فمسلم لكن لا قدح فيه إذا كان ذلك الأمر مما يقبله الشرع، والعقل السليم، وساق إليه البرهان القويم فإن الحكمة ضالةُ المؤمن يأخذها أينما ظفر بها، وهل هذا إلامجرد عصبيةٍ كيف وقد احتاج الفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية، إلى علم الحساب وقال: حجة الإسلام في الإحياء إن تعلمه من فروض الكفاية.

قوله: (مما لا يفوه به محصل) بناء على أن العربية من العلوم الشرعية لأن مدونها أهل الشرع، ولا كذلك الإلهي، وقد عرفت أن ذلك مجرد عصبية بقي هاهنا بحث وهو إنه جوز في حواشي مختصر الأصول كما مر كون الكلام، والإلهي محتاجين إلى علم المنطق، ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على أنه لمن يبين فيه مباديهما بل ما يعرض لمباديهما، وبذلك يستحق أن يسمى خادماً وآلة لهما، ولا يخفى أن الفرق المذكور تحكم إذ الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم لأن ما يعرض المبادي من الصحة مادة وصورة مما يحتاج إليه في إقامة الدلائل عليهما.

قوله: (مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل الرياضي والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك.

قوله: (من خلط إلخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام.

قوله: (قد ينفذ إلخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث في الفقه.

قوله: **(فيكون لذلك إلخ)** وفيه إنه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم

قوله: (فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق) هذا كما ذكره لكن ها هنا مسألة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة، وهي إنه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع أن اللغة والنحو نوع واحد، فيوضع بعضها فوق بعض، والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك، والفقه فوق الكلام، والأخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك.

مقيدةٌ، ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة، **فلا يناسب تسميته خادم العلوم**.

[المقصد السادس : تسميته]

وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد إطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه (**إنما سمي**) الكلام (كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة) **يعني أن لهم** علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا **أيضاً** علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة، ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها، وربما يسمى رئيسها نظراً إلى نفاذ حكمه فيها، ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة، فلا يسمى إلا رئيساً لها (أو لأن أبوابه **عنونت أولاً**) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (أو لأن مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (أشهر أجزائه) وسبب أيضاً لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم، أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) **إذ قد روي أن بعض الخلفاء** العباسية كان على الاعتزال، فقتل جماعةً من علماء الأمة

التفسير، والحديث والفقه إلا أن يقال: إن ذلك ليس نفاذاً للحكم بل خدمة بناءً على أن تدوين علوم العربية لأجلها كتدوين أصول الفقه للفقه، وليس تلك العلوم مقصودةً بالأصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادي للمسائل، أو يعترف بأن لها رياسة باعتبار التوقف، وإن كانت مرؤسةً باعتبار كونها غير مقصودة بالذات.

قوله: (**فلا يناسب إلخ**) رد على الشارح الفاضل الأبهري، ولك أن تقول خادم القوم سيدهم.

قوله: (**إنما سمي إلخ**) كلمة إنما للتأكيد لا للحصر، إذ لها وجوه أخر، وكلمة أو لاستقلال كل منهما لامتناع الجمع أو الخلو.

قوله: (**يعني أن لهم إلخ**) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع، وهو إيراث القدرة، ولا في إيراث القدرة كونه بإزاء المنطق، فتعدد الوجهان، والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجهاً واحداً بناء على أن الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق.

قوله: (**عنونت أولاً**) بناء على أن الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام.

قوله: (**إذ قد روي أن بعض الخلفاء إلخ**) روي أن المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين، وكتب بذلك إلى نائبه ببغداد، وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياماً معتداً به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه، وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت إلى

طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه (أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل: في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات.

قوله: (طالباً إلخ) وإنما لم يعترفوا لما تقرر في محله أن الخلاف في حدوثه وقدمه راجعٌ إلى الخلاف في ثبوت الكلام النفسي، ونفيه وإلا فهم لا يقولون: بحدوث النفسي، ونحن لا نقول: بقدم اللفظي.

قولهم، وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق إلا الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح فقيّدا وجهزا إلى المأمون، وهو بطرطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون، وعهد بالخلافة إلى أخيه المعتصم، فتتبع أخاه بالبدعة المذكورة، وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه، كل ذلك حتى يقول: بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فأطلقه، ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام تقريباً ثم انتقلت الخلافة إلى ابنه الواثق، فتتبع أباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد ابن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن، فإن قلت: القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه؟ واختاروا الضرب والقتل، قلت: الظاهر أن مذهبهم كان قدم الألفاظ أيضاً كما هو مذهب السلف.

[المرصد الثاني: في تعريف مطلق العلم]

من هاهنا في مقاصد علم الكلام، **وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمةً للشروع** فيه، ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً، إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد، وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر، فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة **مسائل كلامية، وفي أبكار الأفكار تصريح بذلك** حيث جعله مشتملاً على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول

(قوله: مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله: الموقف الأول في المقدمات لأن المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها، إما شروعاً كما في المرصد الأول: أو ذاتاً كما في هذه المراصد الخمسة.

قوله: (تصريحٌ إلخ) إذ لا يقال: إن الثمانية متضمنة لمسائل الأصول باعتبار تضمن خمسة منها، فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله، والقول بأن بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد، فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية، فافهم فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة الشروع) فإن قلت: كلام الشارح ها هنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الأول في المقدمات، وفيه مراصد فإنه يدل على أن كل المراصد من المقدمة، وقول الشارح يدل على أن المقدمة هي المرصد الأول فقط **قلت**: المرصد الأول مقدمة على الإطلاق، والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه، ومقاصد من وجه، فمراد الشارح بالمقدمة على الإطلاق أعني مقدمة الشروع، ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض.

قوله: (وفي أبكار الأفكار للآمدي تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله أن التصريح نظراً إلى الظاهر مسلم، وأما اللزوم فلا إذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد، وأما كون كل قاعدة منها مشتملةٌ عليها فلا، وما قيل من أن تشريك الكل في العنوان أولاً، وتعيين كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا إشارة إلى تمييز بين ما هو منها قطعاً، وبين ما

الأولى في العلم وأقسامه، الثانية في النظر، وما يتعلق به، الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية (وفيه) أي في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب (الأول أنه ضروري) أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الإمام الرازي **لوجهين**) الوجه (**الأول أن علم كل أحد** بوجوده) **أي بأنه موجود** (ضروري) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لأن المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة، كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه (والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً فالعلم المطلق ضروري) وهو

قوله: (**لوجهين**) اي لدليلين بناءً على أن الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداءً لقلة العمل في حصوله، واختلاطه بالعلوم الكثيرة، أو تنبيهين بناءً على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهياً لكن كثرة المناقشة فيهما تتأتى عن كونهما تنبيهين.

قوله: (**أي بأنه موجودٌ إلخ**) لم يحمله على ما هو الظاهر من أن تصور كل أحد لوجوده بديهي لأن الإمام قرره في كتبه بالعلم بانه موجود لا لأنه يرد عليه إنه إن أريد به الوجود الخاص، فلا نسلم أن تصوره بديهي، وإن أريد به الوجود المقيد بالإضافة، فهو فرع ثبوت الوجود المطلق، ولا نسلم ثبوته، ولأن في بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص، أو المقيد حيث أنكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص، وأثبتوا الخصص، والشيخ أنكر الخصص لنفيه الوجود المطلق، ثم لا يخفى أن العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة، فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على أنه أسبق العلوم الضرورية، على ما قالوا: توجيه الوجه الأول على قانون الاستدلال أن يقال: العلم المطلق سابق على العلم الضروري، والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأنه جزء من العلم الضروري بأنه موجود، والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلأنه مطلق، وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد، وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب، وكل ما شأنه هذا فهو ضروري.

يختلف فيها، ويشك أنها يستفاد منها ذلك وإلا يكون إلغازاً مجتنباً عنه في هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى.

قوله: (**لوجهين الأول إن علم كل أحد إلخ**) بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي ببداهته، ولذا استدل عليها، وأما ما يقال: أن ماهيته إذا حصلت للنفس بلا كسب، والتفتت النفس إليها عرفت بمجرد التفاتها إليها أنها بغير كسب، فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها، وكذا كسبية كل كسبي فجوابه أنه قد يحصل في النفس صورة، ولا يلتفت إلى كيفية حصولها، فإذا تطاولت المدة، وتكثرت الصور وتوجهت النفس إليها، فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها، فاحتاجت إلى الاستدلال على أن الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين.

المطلوب (**والجواب**) **عنه** (**أن الضروري حصول علم**) جزئي (متعلق بوجوده) فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أي حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصوره، وغير مستلزم له) إذ كثيراً ما تحصل لنا علومٌ جزئية بمعلومات مخصوصة، ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلةً لنا، بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها، **فلا يكون حصولها عين تصورها**، ولا مستلزماً له، وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلاً (فضلاً عن أن يكون) تصوره (ضرورياً)، ويجوز أن يجاب عنه أيضاً بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته، وكان شيء من أفراده متصوراً بالكنه بديهةً، وكلاهما ممنوعان (لا يقال:) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول: إن كل واحد يعلم بالضرورة أنه موجود، (ويعلم) أيضاً كذلك (أنه يعلم) بذلك (**والعلم أحد تصوري هذا التصديق**)، وهو بديهي أيضاً، فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهياً

قوله: (**فلا يكون حصولها عين تصورها**) وما قيل: من أن العلم بالعلم بعد الالتفات إليه ضروريٌ على ما نص المصنف عليه في الأعراض، فيكون العلم بهذا العلم ضرورياً، والعلم المطلق جزء منه، فيتم التقريب فليس بشيء لأن معنى ذلك أن العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لا أن تصوره ضروري حتى يلزم ضرورية المطلق.

قوله: (**والعلم أحد تصوري هذا التصديق**) إنما قال: أحد التصورين من غير تعيين لأنه يجوز أن يجعل موضوعاً بأن يقال: العلم بهذا العلم ضروري، وأن يجعل محمولاً بأن يقال: كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة، وبهذا ظهر أنه لا يجوز أن يقال: أحد التصورات الثلاثة، فمن قال: إنما لم يقل أحد التصورات اتباعاً للمتقدمين، وإن اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين، فقد ركب شططاً.

قوله: (**والجواب عنه أن الضروري حصول علم إلخ**) فإن قلت: سيجيء في بحث العلم من الإلهيات أن العلم بالعلم لا يتوقف إلا على الالتفات، ولهذا ظن أن العلم بالشيء عين العلم بالعلم، وحينئذ يندفع هذا الجواب، ويحتاج إلى جواب الشارح قلت: المذكور فيما سيأتي أن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه عالم به، لا أن العلم لا يتوقف إلا على الالتفات على أن شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى، فلا علينا أن لا نسلمه، والحق أن المذكور في الإلهيات، وإن كان ما ذكر إلا أن الظاهر أن من علم شيئاً، والتفت إليه علم بمجرد التفاته أنه يعلمه وإليه أشار في مباحث العلم من موقف الأعراض فجواب الشارح أظهر.

قوله: (**والعلم أحد تصوري هذا التصديق**) إنما لم يقل أحد تصوراته اتباعاً للمتقدمين فإن اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين.

(فإن قلت) **في جواب هذا التقرير** (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه)، ولا بداهة شيء منهما (فإن) التصديق (البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية، فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلاً (قلت:) في رد هذا الجواب أن (المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم **ولا في شيء من أطرافه** (**إذ لا تخلو** عنه البله والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم، ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بأن التصديق إنما هو الحكم وحده، وتصورات أطرافه شروط له خارجٌ عنه، فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصوراته نظرية، وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم، وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته (لا يجدي طائلاً) في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه **مستغنٍ عن النظر مطلقاً**، ثم شرع في جواب لا يقال: بقوله (لأنا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما)، **ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه** (كما نحكم على جسم معين) مشاهدٍ من بعيد (بأنه شاغل لحيز معين، مع الجهل بحقيقته) هل إنسان أو حجر، بل ومع الجهل بحقيقة الحيز

قوله: (**في جواب هذا التقرير**) خصه بهذا التقرير، وإن صح كونه جواباً على التقرير الأول لأنه تخلل بين التقرير الثاني، وجوابه لأنا نقول: إلخ وإنما صح كونه جواباً على التقرير الأول، لأنه وقع فيه العلم الخاص، أعني العلم بكونه موجوداً موضوعاً، وحكم عليه بانه ضروري ليمكن ان يقال: لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضرورياً بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعاً، لانه تصديق ضروري، ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر.

قوله: (**إذ لا تخلو إلخ**) أشار بهذا الدليل إلى أن المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الأطراف، والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور.

قوله: (**مستغن عن النظر مطلقاً**) أي باعتبار الحكم، والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين.

قوله: (**ولا في شيء من أطرافه**) لا يقال: فحينئذ يلزم المصادرة لأن أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لأنا نقول: المدعي بداهة جزء معين تفصيلاً أعني العلم، والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه إجمالاً، فلا مصادرة لاختلاف العنوان، ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجيء في بحث الوجود.

قوله: (**ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه**) ولو سلم فإنما يتم لو كان المطلق ذاتياً للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر، نعم لو استدل بأن كل أحدٍ يعلم أن له علماً مطلقاً تعين جواب المصنف.

والشغل (بل نحكم بأن الواجب) تعالى (إما نفس أو لا)، وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما، ككونه صانعاً للعالم، وكونه مدبرة للبدن مثلاً، فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً، ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني أن) العلم لو كان كسبياً معرفاً فإما أن يتعرف **بنفسه**، وهو باطل قطعاً، أو بغيره وهو أيضاً باطل لأن (غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلوميه كل منهما في معلومية الآخر حينئذ (**وهذا) الوجه** على تقدير صحته (حجةٌ على من يقول: إنه) أي مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فإنه إذ لم يسلم كونه معلوماً، كذلك اتجه أن يقال: لا يلزم من امتناع كونه مكتسباً أن يكون ضرورياً، لجواز أن يكون تصور بكنهه ممتنعاً (والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة، وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول أن نعلمه) **أي نطلب أن نحصله** على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفاً على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير **وعلى حصول حقيقة العلم** في ضمن ذلك الجزئي أيضاً، فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها، وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصوره)، وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضاً،

قوله: (**بنفسه**) من غير أن يغايره بوجه، ولو بالإجمال والتفصيل.

قوله: (**وهذا الوجه إلخ**) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفاً.

قوله: (**أي نطلب أن نحصله**) أشار إلى أن في المتن تسامحاً حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوباً، وليس كذلك إذ المطلوب تصور العلم، فتعلمه مجاز عن تحصيله، ثم في عبارة الشرح أيضاً تسامح لأن الظاهر حصوله لا تحصيله، فالأحسن أن يقال: فالذي نحاول حصوله.

قوله: (**وعلى حصول حقيقة العلم إلخ**) هذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الأفراد، وعلى أن مطلق العلم ذاتي لما تحته، وأما على القول بأنها أمور انتزاعية، أو أنه ليس ذاتياً لما تحته فكلا.

قوله: (**أي نطلب أن نحصله**) إشارةً إلى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة.

وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير، ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن، وهذا معنى تصورها **فقد توقف** كل منهما على الآخر، **وإذا ظهر الفرق** بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين، أحدهما: أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها، **وذلك حصولها وليس تصورها** ولا مستلزماً على قياس حَصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها، من غير أن تتصورها والثاني: أن ترتسم فيها بمثالها، وبصورتها **وهذا هو تصورها لا حصولها** على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجبُ اتصاف النفس بها، وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية.

[**المذهب الثاني**]: وبه قال إمام الحرمين والغزالي: (أنه ليس ضرورياً) بل هو نظري (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني) إنما قال: ربما **لأن**

قوله: (**فقد توقف إلخ**) أي يكون تصور ماهية العلم موقوفاً على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره، ويكون ذلك الحصول موقوفاً أيضاً على تصور ماهيته وهو الدور.

قوله: (**وإذا ظهر الفرق إلخ**) بين الفرق بين الحصول الاتصافي، وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورته بانفكاك كلٍ منهما عن الآخر، ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري، بأن حصول الشيء على وجه الاتصاف، لا يستلزم الالتفات إليه لأن الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق، وبين تصوره، ولا شك أن العلم المطلق أمر خارج عن الذهن، ليس نفسه ولا من صفاته، فالعلم به لا يكون إلا ارتسامياً.

قوله: (**لا حصولها**) أي ارتسامها من حيث إنها ارتسام بصورتها، لا يكون حصول نفسها، وإن كان من حيث أن تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد.

قوله: (**وذلك حصولها وليس تصورها**) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلي أعني العلم الحصولي لأنه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية، فإطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا: من أن تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى.

قوله: (**وهذا هو تصورها لا حصولها**) فإن قلت تصورها فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها ففي تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من أفرادها كما في الأول، فما معنى قوله: لا حصولها، قلت: معناه أن النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثله، وإنما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه، ولو في ضمن هذا الارتسام الثاني، وهذا حق لا شبهة فيه.

النصرة به تخييلية ألا يرى أنه إن تم دل على امتناع التحديد، دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء، قالا: (وطريق معرفته القسمة والمثال) أما القسمة **فهي أن تميزه** عما يلتبس به من الاعتقادات، فنقول مثلاً: الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والجازم إما مطابق أو غير مطابق، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت، **فقد خرج عن القسمة** اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين، وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك، وأما المثال فكان يقال: **العلم إدراك البصيرة** المشابه لإدراك الباصرة، **أو يقال**: **هو** كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فإنهما) أي القسمة والمثال (إن أفادا تميزاً) لماهية العلم عما عداها (**صلحاً معرفاً**) **وحداً لها إذ لا يعني ها هنا بتحديدها**

قوله: (**لأن النصرة به تخييلية**) أي وهمية ليست في الواقع، فكلمة ربما للتقليل، والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير أن يراد بالعسر ضد اليسر، وأما إذا أريد به ما ليس بيسر، فيتناول امتناع التحديد أيضاً فالتقليل باعتبار أن الدليل المذكور شبهة.

قوله: (**فهي أن تميزه إلخ**) يعني لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية، ولا للعلم التصوري إنما الاشتباه للعلم التصديقي، والقسمة المذكورة تميزه عنها، فحصل معرفة العلم المطلق بأقسامه، فلا يرد أن الكلام في العلم المطلق، والقسمة إنما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفته.

قوله: (**العلم إدراك البصيرة إلخ**) الظاهر أن المشابهة صفة لإدراك البصيرة لإخراج إدراك البصيرة الذي لا يكون مشابهاً لإدراك البصر، أعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد أن هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز، والكلام في المثال المفيد لمعرفته، فالوجه أن يجعل قوله إدراك البصيرة عطف بيان أو بدلاً من العلم لتعيين المعنى المراد، فإنه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم، وقوله: المشابه خبراً له، ويؤيده ما في شرح المقاصد أما المثال فهو أن إدراك البصيرة مشابه لإدراك الباصرة.

قوله: (**أو يقال: هو الخ**) أفاد به أن المثال في كلام الغزالي يجوز أن يكون بمعنى الشبيه والنظير، أو بمعنى الجزئي للعلم، وذكره في المستصفى الأول لا يدل على الحصر.

قوله: (**صلحاً معرفاً وحداً لها**) بناء على ما هو التحقيق من أن ما تستلزم معرفته معرفة

قوله: (**فقد خرج عن القسمة الخ**) إن أراد أنه لا يخرج إلا عن القسمة فممنوع، وإلا فحصر الطريق في القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر.

قوله: (**صلحاً معرفاً**) قيل عليه: لا يلزم من مجرد إفادتهما تميزاً صلاحيتهما للتعريف، ولو رسمياً إنما يلزم لو افادا لازماً بيناً، وليست المحصلة بالقسمة مثلاً لوازم بينة، وإلا لم يجهله

سوى تعريفها (وإلا لم يحصل بهما معرفة (لماهية العلم، لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه، واعلم أن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى صرح في المستصفي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة **للجنس، والفصل الذاتيين** فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية، فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية، ثم قال: إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه **والتمثيل بإدراك الباصرة، يفهمك حقيقته فظهر**

الشيء، فهو معرف له، واشتراط المساواة وكونه لازماً بيناً ومحمولاً، إنما هو لكماله، وإلا يلزم أن لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب.

قوله: (إذ لا يعني) على صيغة الغائب أي لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره أن طريق معرفته القسمة والمثال، ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب أن يقول فطريق معرفته الرسم، وأورد هذا الكلام بعد إبطال الرسوم التي ذكرها القوم.

قوله: (للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد، والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز.

قوله: (يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما.

أحد من العقلاء، فبهذا يظهر جواز كون شيء طريقاً إلى معرفة شيء من غير أن يكون معرفاً له لانتفاء شرائطه، وهو كونه بين الثبوت في جميع أفراده بين الانتفاء عما عداه، وإن اشتهر بينهم من أن القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك، وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الأقسام، وإن مآل المثال إلى التعريف الرسمي ليس شيء منهما على إطلاقه.

قوله: (إذ لا يعني بتحديدها سوى تعريفها) لا شك أن المتنازع فيه حقيقة العلم، ولهذا أجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بأن التصديق إنما يتوقف على تصور طرفية بوجه، فالحق أن المراد التحديد كما حققه الشارح.

قوله: (للجنس والفصل الذاتيين) إنما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لأن القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك جنساً كالمتنفس للحيوان، وما به الامتياز فصلاً كالضاحك والناطق، وبهذا يظهر أن فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك، هذا وقد يقال: كلام الإمام في البرهان صريح في إرادة عسر التحديد مطلقاً، ولا شك أن مذهب الغزالي والإمام واحد، ويؤيد ذلك قولهم: فطريق معرفته القسمة والمثال إذ الأظهر حينئذ، أن يقال: طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه إذا أمكن إلى ما هو غير متعارف، غاية ما في الباب، أن منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالإشارة نقل الرسوم وإبطالها، ثم الانتقال إلى غير الأعرف فيه تأمل.

قوله: (والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لأن تفهيم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال، وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص.

أنه إنما قال: يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً، وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به.

[**المذهب الثالث**]: (أنه نظري) لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الأول لبعض المعتزلة أنه **اعتقاد الشيء على ما هو به** (وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (**عن ضرورة أو دليل**)، **فاندفع دخول التقليد** (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلاً فيه (إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه

قوله: (**فظهر أنه إنما قال: إلخ**) لأن كلامه المنقول نص في ذلك، وما ذكر سابقاً ظاهر في إرادته التعريف مطلقاً، فيجب صرفه عن الظاهر بأن مراده، فطريق معرفته المتحقق المعول عليه القسمة والمثال، وإن كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم.

قوله: (**اعتقاد الشيء على ما هو به**) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء، والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية.

قوله: (**عن ضرورة أو دليل**) أي كائناً ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد، وإن كان ناشئاً عن دليل لأن قول المقلد حجة للمقلل، إلا أن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي، ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ، فاندفع ما تحير فيه الناظرون من أن التقليد إذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم أن يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة إلى الضروري، والنظري غير حاصل لخروج التقليد، وتكلفوا الدفعة بما تمجه الأسماع.

قوله: (**فاندفع دخول التقليد**) فإن قلت: حصول مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر، ما بال التقليد خلا عنهما، قلت: أجيب بأن مبنى كلامه على أن المتبادر من التعريف الضرورة العامة، فيخرج التقليد لأنه ليس عن ضرورة عامة، ولا عن دليل بنظرية المسألة في نفس الأمر، فإن قول المقلد ليس دليل المسألة في نفس الأمر، والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة، أو الضرورة المطلقة، وفيه أنه يخرج أكثر العلوم الضرورية إذ لا ضرورة عامة في الحدسيات، والتجربيات مثلاً وأيضاً تخرج الإلهيات إلا أن لا يقول: المعتزلة بها، أو بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى، والصواب في الجواب أن يقال: اعتقاد المقلد نظري لأن الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح، لكن قول المقلد: ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع، والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الأمر بقرينة المقام، فيخرج التقليد عن هذا التعريف، وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر، فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو فاسداً فلا محذور فتأمل.

(ويرد عليهم) أي على أصحاب هذا التعريف (**خروج العلم** بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف المعلومات الممكنة التي اختلف فيها، وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله (**ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل** فهو مكابر) لبديهة العقل **فإن كل عاقل** يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين، **ولا يتصور** ذلك إلا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضاً (لأن هذا) أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم

قوله: (خروج العلم إلخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء ما هو المصطلح، لأنه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل، كالعلم بأن النقيضين يستحيل اجتماعهما، وبأن شريك الباري محال سواء أريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع، أو النسبة لأن النسبة إلى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب إليه.

قوله: (فإن كل عاقل الخ) يعني إنه يتعلق به العلم التصديقي، وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة، المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافي مطابقتها للواقع، فما قيل إن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل، كقولنا: اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلاً مكابرة، فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وإن أراد به تعلق العلم التصوري فمسلم، لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصوري خارج عنه، وأيضاً يصير قوله: نعم قد يعتذر الخ، باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به، أعني تصوره في التعريف لأنه ليس باعتقاد فمنشؤه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر.

قوله: (ولا يتصور إلخ) ذكر استطرادي للمبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بإثبات تعلق نوعيه به، وإلا فلا دخل له في النقض.

قوله: (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الأستاذ المحقق: إن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله: اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً، إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم، وإن أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه، وكلام الشارح فمسلم لكن لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل، إذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخراً وأيضاً يصير قوله: نعم قد يعتذر لهم إلخ باطلاً، إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لأنه ليس باعتقاد لا يقال: قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم، وحينئذ لا يصدق اجتماع النقيضين بأنه محال إلا بالاعتذار المذكور، لأنا

(العلم به) لامتناع الحكم على ما ليس معلوماً أصلاً (**نعم قد يعتذر**) لهم (بأن المستحيل يُسمى **شيئاً لغة**) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك) أي كونه شيئاً لغة (الثاني للقاضي أبي بكر) الباقلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به، فيخرج) عن حده (علم اللّه سبحانه) **مع كونه معترفاً** بأن للّه علماً (إذ لا يسمى) علمه تعالى (معرفة) إجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغة (**وأيضاً ففيه دور إذ المعلوم** مشتقٌ من العلم، فلا يعرف إلا بعد

قوله: (**نعم قد يعتذر الخ**) فيه إشارة إلى ضعفه لأنه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة، لأن المعنى اللغوي سواء كان حقيقياً أو مجازياً معنى مجازي عند أهل الاصطلاح.

قوله: (**يسمى شيئاً لغة حقيقةً أو مجازاً**) وما سيجيء من أن أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم فالمراد الإطلاق حقيقة.

قوله: (**مع كونه معترفاً إلخ**) حيث أثبت له تعالى علماً وعالمية وتعلقاً، إما لأحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد، فيكون العلم المطلق مشتركاً بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكاً معنوياً، فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة، فإنهم لا يعترفون بالعلم الزائد، ويقولون إنه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي، فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث إذ لا مطلق سواه، ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر، ومن هذا ظهر أنه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الإمام لأنه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى، وإثبات العالمية التي فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم.

قوله: (**إذ المعلوم الخ**) يعني أن المعلوم وإن كان المراد منه ما صدق عليه، لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة لملاحظة أفراده، ومفهومه ما تعلق به العلم والمراد هاهنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به، فيلزم الدور فتدبر، فإنه زل فيه الأقدام.

نقول هذا المعنى بعيد جداً إذ الاعتقاد وأمثاله إنما يضاف إلى النسبة لا إلى المحكوم عليه، فأي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد، حتى يتوهم ورود الاعتراض، أقول: ولو سلم أن المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة، يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لأن النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج.

قول: (**يُسمى شيئاً لغة**) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة، وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من أن أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم، لأنه مذهب أهل الحق، وحمل التسمية على الإطلاق المجازي يأباه مقام التعريف.

قوله: (**وأيضاً ففيه دور إلخ**) قيل: سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي أمثاله لأن المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف، كأنه قال: العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث، لأن المعرفة حينئذ أن خص بعلم يحصل من الدليل بناءً على ما

معرفته) لأن المشتق مشتملٌ على معنى المشتق منه مع زيادة (و) **أيضاً** (**فعلى ما هو به**) **قيد** (**زائد**) لا حاجة إليه (إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك) لأن إدراك الشيء لا على ما هو به **جهالة لا معرفة** (الثالث للشيخ) أبي الحسن الأشعري (فقال: تارة) بالقياس إلى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالماً أو) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لأخذ العالم في تعريف العلم (و) قال: (أخرى) بالقياس إلى متعلق العلم (إدراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لأخذ المعلوم في الحد (و) فيه (أن الإدراك مجاز عن العلم) لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول، والمجاز لا يستعمل في الحدود فإن أجيب **باشتهاره في معنى العلم**، قلنا: لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه **لأن المعنى المجازي هو**

قوله: (**جهالة لا معرفة**) إذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلاً مركباً: إنه عارف، كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم؟ فما قيل: إنه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو عليه جهالةً غير مسلم ليس بشيء.

(**قوله: باشتهاره في معنى العلم**) أي اشتهاره عند المليين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن، والجهل والوهم والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية، فصح استعماله في

قال الراغب: من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود، والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً، وإن لم يختص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني، والحاصل أن التقليد والظن المذكور، إنما يخرجان بلفظ المعلوم، لأن الاعتقاد بالمظنون مثلاً ليس معرفة المعلوم، بل معرفة المظنون، فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف، اللهم إلا أن يقال: المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم، ويمكن أن يعلم هذا الإطلاق بدون أن يعلم مفهوم العلم بالكنه، كما يمكن أن يعلم أن زيداً يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون أن يعلم أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وهذا وإن كان صرف التعريف إلى خلاف المتبادر لكن بعض الشر أهون من بعض، وقد يقال في دفع الدور: العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفاً للعالم، ويستمر اتصافه به، وأما معرفة المعلوم المشتق فإنما يتوقف على العلم بمعنى المصدر، والتلازم بين المصدر وحاصله إنما هو في الوجود الخارجي، لا في التعقل فلا دور فتأمل.

قوله: (**وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد إلخ**) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاماً لأن دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن، فلا احتياج إليه أصلاً.

قوله: (**لأن المعنى المجازي هو العلم إلخ**) أجاب الأستاذ المحقق بأن المعنى المجازي المشهور للإدراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل، وهو أعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه ورد بأنه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به،

العلم نفسه فكأنه قيل: هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله على ما هو به زائد **فإن المعلوم** لا يكون إلا كذلك (**الرابع**: لابن فورك **ما يصح ممن قام به** إتقان الفعل) أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل، فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً، وإن أراد ما له دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا **إذ لا مدخل** له في) صحة الإتقان على رأينا) **فإن أفعالنا ليست بإيجادنا** (وقد

التعريف من غير قرينة، وما قيل: إن المعنى المجازي للإدراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه، ولا زيادة قيد على ما هو به فمدفوع بأن ذلك المعنى مشهور عند الحكماء، لا عند أصحاب هذا التعريف.

قوله: (**فإن المعلوم إلخ**) فيه بحث لأن المراد بالمعلوم ما هو من شأنه أن يعلم، ولا يلزم أن يكون الإدراك المتعلق بما هو من شأنه العلم أن يكون على ما هو به، نعم لو أريد بالمعلوم ما هو معلوم بهذا الإدراك لاتجه ذلك.

قوله: (**ما يصح ممن قال إلخ**) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان في هذا التعريف، لأن إتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل، إنما يتصور إذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح، علماً يقينياً تفصيلياً ولذا استدلوا بإتقان العالم على علمه تعالى.

قوله: (**إذ لا مدخل إلخ**) يعني أن الإتقان مضاء الإيجاد على وجه الأحكام، وذلك إنما يتصور عن الموجد، فيكون لعلمه بوجه المصالح مدخل في الإتقان، وأما غير الموجد فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الإتقان، إذ لا يمكن إتقان فعل الغير فلا مدخل لعلمه في صحة الإتقان، وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لأفعالنا يكون علمنا مما يصح به إتقان الفعل فممنوع، ولا دليل على ذلك فإنه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال، وكذا ما قيل: إن المراد به إتقان الفعل كسبياً كان أو إيجادياً، إذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والإرادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد.

سيما القدماء ويمكن أن يقال: لا شبهة في تحقق المعنى الأول المتناول للعلم المعرف، وغيره وهو الوصول إلى معنى أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، ومقصود المجيب أن الإدراك مجاز عن ذلك المعنى الأعم، والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت إليه فلا محذور.

قوله: (**الرابع إلخ**) لا يخفى أن لا دخل لكون الإدراك عن دليل، بل لكونه قطعياً أيضاً في الإتقان، بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال، فينتقض التعريف بهما.

قوله: (**فإن أفعالنا ليست بإيجادنا**) أجيب بأن صحة الإتقان به لا يستلزم الإتقان بالفعل، فعلمنا الحاصل لنا يصح به إتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا، على أن المراد إتقان الفعل كسباً كان أو إيجاداً فلا يخرج علمنا.

أورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى، وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتفانه به (وإنما يرد) عليه هذا (إن لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه، وأما لو أراد ما يصح به) الإتقان (في الجملة) وإن لم يكن مصححاً بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذا) العبارات المذكورة (نحو **تبيين المعلوم**) على ما هو به، وفيه الزيادة المذكورة والدور **وأن التبيين مشعر** بالظهور بعد الخفاء، فيخرج عنه علمه تعالى (أو إثباته) أي إثبات المعلوم على ما هو به، وفيه الزيادة والدور، وأنه **يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتاً له، وهو محال** وأيضاً الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة، ولا مجال ها هنا لإرادة شيء منهما، وقد يطلق علم العلم تجوزاً، فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو الثقة بأنه) أي المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور، **وإنه يوجب** كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به، **وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً** (الخامس: للإمام الرازي) أنه (اعتقاد جازم مطابق **لموجب**) إما ضرورةً، أو

قوله: (تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم، فيصح حمله على العلم لاعلى صيغة التفعل فإنه صيغةالمعلوم، فكأنه قيل: تمييز المعلوم وكشفه على ما هو به.

قوله: (وأن التبيين مشعرٌ إلخ) لأنه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكان الشيء قبل العلم به، كان مشتبهاً بأمثاله عند العالم فإذا علمه فصله عنها وأظهره.

(قوله: يلزم أن يكون إلخ) يعني أن معنى الإثبات هو جعل الشيء ثابتاً بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى في الخارج مثلاً يكون جاعلاً لوجوده ثابتاً، وهو محال لأن ذاته ليس محلاً للجعل، وإنما خص الوجود بالذكر، لأنه أبين استحالة، ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى، واندفاع ما قيل: لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن وإنه لا تتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الإثبات، ولذا قدمه على التفسير.

قوله: (وإنه يوجب إلخ) يعني أنه تعريف للعلم المطلق، فيكون شاملاً لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقاً بما علمه.

قوله: (وذلك إلخ) أي كون الباري واثقاً بما علمه مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً بأي لفظ عبر عنه، فلا يصح إطلاق العالم لأنه دليل العجز والضعف في شمس العلوم، وثق به ثقة إذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز، وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدى بالباء.

قوله: (لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة، أو

قوله: (مثبتاً له وهو محال) قيل: لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن، ولا يلزم أن لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي.

قوله: (وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعاً) أجيب عنه بأن امتناع إطلاقه عليه تعالى

دليل وإنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً، (ولا غبار عليه **غير أنه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه في الاعتقاد**، ولا يخفي وروده أيضاً على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة (مع أنه علم يقال:) مثلاً في الأعراض (علمت معنى المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الإنسان) أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية،

دليل فقيد الجزم لإخراج الجهل المركب، وتقليد المخطئ ولموجب لإخراج تقليد المصيب، فإن الاعتقاد وإن كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئاً منه بل اتفاقي وقد مر.

قوله: (وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعاً) أجيب عنه بأن امتناع إطلاقه عليه تعالى شرعاً لكون أسمائه توقيفية، وذلك لا يستلزم امتناع إطلاقه عليه لغةً، وهو المراد ها هنا وقد يقال: الوثوق مشعر بأنه فيما يحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقاً.

قوله: (لموجب) فإن قلت: إن أراد الموجب الصحيح فلا حاجة إلى قيد المطابقة، وإن أراد الأعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد، كأدلة أهل الحق الضعيفة مع أنه ليس بثابت قطعاً لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل، وقد قالوا: إن الثبات هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الأول، وقيد المطابقة لأنها المعتبره في ماهية العلم لا للاحتراز.

قوله: (غير أنه يخرج عنه التصور) فإن قلت: لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور، قلت: التخصيص بها أمر حادث اصطلاحي، والمقصود: تعريف ماهية العلم، ولا كذلك تخصيصه بما سوى إدراك الجزئيات كما سيذكره هذا، واعترض على قوله ولا غبار إلخ بأنه يخرج علم اللّه تعالى أيضاً إذ لا يسمى اعتقاداً فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور، وأجيب بأن التعريف للعلم الحادث المنقسم إلى الضروري والكسبي، والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى، وفيه أنه اعترض على تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضاً، إلا أن يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الإمام دون القاضي، ودونه خرط القتاد ويمكن أن يدعى ميل الإمام إلى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته، كما أشار إليه المحقق التفتازاني في إلهيات المقاصد، فحينئذ لا غبار فتأمل، وأما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه أنه لا يناسب المقام لأن تصور العلم من المبادي التصورية، فإن مسألة إثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق، فالمناسب أن يجعل العلم المعرف المصدر بمباحث فن الكلام شاملاً للإلهي، اللهم إلا أن يقال: ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في أوائل الكتب الكلامية فتأمل.

قوله: (لعدم اندراجه في الاعتقاد) إذ لا يقال: اعتقدت معنى المثلث، وما يقال: من أن معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه، واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح، ولهذا لم يحكم المصنف في التعريف الأول بخروج التصور مطلقاً، وإنما حكم به في هذا التعريف لأن الجازم بل المطابق أيضاً لا يكون إلا في النسبة لا لأن الاعتقاد، لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف.

والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) أنه (**حصول صورة الشيء**) كلياً كان أو جزئياً موجوداً أو معدوماً (في العقل) **أي عنده** ليتناول إدراك الجزئيات (ويقال:) بعبارة **ظاهرة الاختصاص بالكليات** (**هو تمثل ماهية المدرك**) بفتح الراء (**في نفس المدرك**) بكسرها (وهو) أي كون العلم حصول الصورة، أو تمثل الماهية (مبني على الوجود الذهني، وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ما ذكروه في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع، كيف ويلزم

قوله: (**حصول صورة الشيء**) إن أريد بالصورة ما به تميز الشيء في الخارج أو الذهن، ليشمل العلم الحضوري أيضاً لأنه صورة خارجية، فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهر، وكذا علم الواجب على القول يكون بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الإشارات، أو بحصولها في المجردات كما في شرحه، وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا، وإن أريد بها ما يميز به في الذهن على ما قيل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور فهو مبني على نفي العلم الحضوري، وإن العلم بأنفسنا وصفاتنا النفسانية أيضاً حصولي.

قوله: (**أي عنده**) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه، كما يقال: هذا المال في يد زيد لا أن في بمعنى مع على ما وهم، لأنه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالإشكال بحاله.

قوله: (**ظاهرة الاختصاص**) أي بالنسبة إلى التعريف السابق، وإن كلمة في وإن كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً، بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فإنه لا يحتملها.

قوله: (**تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك**) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الإشارات، من أنه تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن لزوم الدور، إذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم.

قوله: (**أي عنده**) لعل توجيهه على القاعدة أن يجعل في بمعنى مع، كقوله تعالى: ﴿ادخلوا في أمم﴾ [الأعراف: ٣٨] أي مع أمم، فيكون محصل معناه معنى عند، وإلا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية.

قوله: (**ظاهرة الاختصاص بالكليات**) فإن قلت: العبارة الأولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية، قلت: بعد تسليم ظهور الاختصاص في الأولى أيضاً، لا شك أن الظهور والخفاء أمران نسبيان، فمراده أن العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص

أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع **أعلمهم به**، وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم، وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) أي لا مضايقةً ولا منازعةً (في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور **أولى وأحب** (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (إنه صفة) **أي أمر** قائم بغيره (**توجب**) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية، كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها، ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان، وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض، وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم، وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدركاتها عما عداها، **أي تجعلها بحيث** تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ما ليس من الأعيان المحسوسة

قوله: (**أولى وأحب**) إذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام، فإن المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا بد لهم من تعميم العلم.

قوله: (**أي أمر إلخ**) بيان للمعنى المراد فإنها قد تطلق على ما يحمل على الشيء كما سيجيء وإشارة إلى أن دلالة الصفة على التغير الذي هو المحل، والموصوف دلالة تضمنية، وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها.

قوله: (**توجب إلخ**) يعني أن الصفة ليست مميزة، وإلا لوجب أن يقال: تميز تمييزاً فعلم أن إيجابها لأمر، وما ذلك إلا المحل المدلول عليه بذكر الصفة.

قوله: (**أي تجعلها بحيث إلخ**) يعني أن إيجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات، وتصور ما عداها فالمراد توجبها هذه الحيثية، فلا يخفى عليك أن بيانه هذا يشعر بأن التميز ها هنا بالمعنى المصدري، وهذا بالنظر إلى الظاهر فيخرج به إدراك هذه الحواس، فإنها توجب تميزاً في الأمور العينية كما سيصرح به، والتحقيق ما سيجيء من أن المراد به ما به التميز، فالمعنى صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز.

بالنسبة إلى العبارة الأولى لأن الاختصاص في الأولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة، وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات، ومن قوله في نفس المدرك.

قوله: (**اعلمهم به**) أي باعتبار تلك التصديقات الجهلية، وإلا فلا لزوم بالنسبة إلى من له تصديقات حقة أكثر، إذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل.

بالحواس الظاهرة، فيخرج به **إدراكات هذه الحواس** فإنها توجب تميزاً في الأمور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) **أي لا يحتمل** متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز، وبهذا القيد **خرج الظن والشك والوهم،** فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه **بلا خفاء،** وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه، وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك، ومحصله أن العلم **صفة قائمة بمحل** متعلقة بشيء توجب تلك الصفة **إيجاباً عادياً** كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق **نقيض ذلك التمييز،** فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز

قوله: (إدراكات هذه الحواس) أي الظاهرة المعلومة لكل واحد، وأما إدراكات الحواس الباطنة التي أثبتها البعض فهي داخلة في العلم عندهم، أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة، وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجباً بالذات لتميز أمر خيالي، إلا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجباً لتميزه، ألا يرى أن تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً.

قوله: (أي لا يحتمل إلخ) يعني أن المذكور فيما سبق أمران الصفة والتمييز، ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته في قولهم تمييز لا يحتمل النقيض، فتعين الثاني فحينئذ الضمير في يحتمل لا يجوز إرجاعه إلى التمييز، إذ الشيء لا يحتمل نقيض نفسه إلا أن يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك، وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً إلى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهي المعاني.

قوله: (خرج الظن والشك والوهم) أي تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوي فإنه بهذا الاعتبار ليس بعلم، فدخوله من حيث ذاته في التصور الذي هو قسم العلم لا ينافي ذلك، وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور.

قوله: (بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققاً في الحال بخلاف الجهل المركب، والتقليد فإنه لا احتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه مآلاً كما بينه، والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال في الحال أو المآل.

قوله: (قائمة بمحل إلخ) تصريح بما علم ضمناً من قوله صفة، وتوجب تمييزاً للتنصيص على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين.

قوله: (إيجاباً عادياً) ذا على تقدير كونه تعريفاً للعلم الحادث، وأما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم، فالإيجاب أعم من الحقيقي والعادي.

قوله: (نقيض ذلك التمييز) فالتمييز في التصور نفس الصورة، والمتعلق الماهية

قوله: (صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة، إذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام باغير كما أشار إليه فيما سبق.

المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة، ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز، وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض، وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر **والتصور أيضاً، إذ لا نقيض له** لأن المتناقضين هما

المتصورة وفي التصديق النفي، أو الإثبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول.

وله: **(إذ لا نقيض له)** أي لنميزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة، والنفي والإثبات لكن ظاهر قوله، ولا مانع بين التصورات فإن مفهومي الإنسان إلخ يأباه، فيحتاج إلى العناية في مواضع عديدة فالأظهر أن يؤول قوله، وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول ما يوجبهما، ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة.

قوله: (والتصور أيضاً إذ لا نقيض له) أي لتمييزه على حذف المضاف إذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز، ثم التمييز في التصور نفس الصورة، والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديقات الإثبات أو النفي، والمتعلق الطرفان ولا يخفى أن الأولى لا نقيض لها، والأخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد، فلا يرد لزوم أن لا يكون التصور علماً بل تمييزاً مترتباً على صفة هي العلم، وكذا الحال في التصديق لكن يلزم أن لا يكون التصديق نفس الإثبات والنفي، بل صفة موجبة لهما، وكذا أن لا يكون التصور نفس تلك الصورة، بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على أنا لا نسلم أن لنا صفة موجبة توجب الإثبات والنفي، والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع إلا أحدها، فالصواب أن يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري، ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة، إذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس إلى المدرك، فمتعلق التمييز في التصور أعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله أصلاً، ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الأمر له نقيض وهو لا وقوعها فيه، فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافاً وإيضاحاً، لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس إلى المدرك أما التصور فظاهر، وأما التصديق لأنه إذا كان مطابقاً جازماً لم يحتمل بالقياس إليه، وإذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق إنما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعاً لما ذكره المصنف في شرح الأصول من أن متعلق التمييز في التصديق الطرفان، وإن المعتبر نقيض التمييز هذا، واعترض أيضاً على ما ذكره الشارح بأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة، فلو سلم إن للتصور نقيضاً فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض، وأجيب بأن هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه، فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل، فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير، وبما ذكرنا من أن المتميز في التصديق هو الإثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الأستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل

المفهومان **المتمانعان لذاتيهما**، ولا تمانع بين التصورات **فإن مفهومي الإنسان** واللا إنسان مثلاً لا يتمانعان، **إلا** إذا اعتبر ثبوتهما لشيء، وحينئذ **يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقاً، وكذباً**، وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان، **إلا بملاحظة** وقوع تلك النسبة إيجاباً، وارتفاعها سلباً أعني التصديقين

قوله: (المتمانعان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزماً لذات انتفاء الآخر وبالعكس.

قوله: (فإن مفهومي الإنسان) اللائق أن يقال: فإن تصوري الإنسان واللا إنسان لا يتمانعان كما في حواشي الأبهري إلا أن الشارح قصد المبالغة ببيان أن هذين المفهومين لا يتمانعان لا في الخارج، ولا في الذهن لتحققهما فيهما.

قوله: (يحصل هناك قضيتان متنافيتان) أي في الخارج وفي الذهن قوله ... وقع في أكثر النسخ صدقاً وكذباً، وفي حواشي شرح مختصر الأصول صدقاً، وفي حواشي المطالع صدقاً لا كذباً، ولا تنافي بينها، لأنه إن لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقاً فقط، وإن اعتبر كانا متنافيين صدقاً وكذباً، وإن اعتبر اللا إنسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقاً وكذباً، وإن اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقاً فقط.

قوله: (إلا بملاحظة إلخ) التمانع بين المركبين التقييديين يتحقق على أنحاء ثلاثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة أولا وقوعها في الخارج، وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقاً فقط، أو صدقاً وكذباً على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً وارتفاعها سلباً وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان، والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه أقرب لأن النسب التقييدية يعتبر فيها العلم، ولذا قيل: الأوصاف قبل العلم

عليه قوله، وبهذا القيد خرج الظن إلخ وبهذا يتم أن التصور لا نقيض له، فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لأن التمييز الذي هو إضافة بين المميز والمميَز ليست قضية حتى يكون له نقيض، فإن قلت: الإيجاب والسلب من قبيل الكيفيات، والتمييز من قبل الإضافة فكيف يكون إياهما قلت: التميز مجازعما به التميز، وما ذكرنا قرينة المجاز بقي ها هنا بحثان الأول أنه لا تناقض بين الإدراكات، الا يرى أن الإيجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك، والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما، فكيف يقال: إن النفي والإثبات متناقضان؟ الثاني: أنه إن أريد بما به التمييز الذي جعل مجازاً عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييزاً، إذ الشيء لا يوجب نفسه، وإن اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفاً لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد نقيض التمييز لا نقيض الصفة، أو المتعلق وإن أريد أمر آخر يلزم تحقق أمور ثلاثة الصفة والتمييز، وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه، اللّهم إلا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الإيجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل.

قوله: (متنافيتان صدقاً وكذباً) إن أخذ الإنسان بمعنى السلب حتى تكون القضية

اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما، وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب، أو بمعنى العدول **مجاز على التأويل**، لا يقال: **فعلى هذا** جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق، لأنا نقول: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً، **فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً** هو حجر مثلاً، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورة للإنسان، وعلم تصوري به والخطأ **إنما هو في حكم العقل** بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات

بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف، وتعرض للاعتبارات الثلاثة في حواشي مختصر الأصول استيفاء للاعتبارات.

(**قوله مجاز على التأويل**) أي التأويل في مفهوم النقيضين بأن يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متمانعين أولاً، أو التأويل بأن الحكم على الأطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها، وهو أن هذه الصورة لذلك الشي، والأولى أوجه وإلى الثاني ذهب الفاضل الأبهري.

قوله: (**فعلى هذا**) أي إذا لم يكن للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات، أي ما يوجب الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق، كما إذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه، وجهاً له.

قوله: (**فإنا إذا رأينا إلخ**) إن كان إدراك الحواس داخلاً في العلم فهو مثال وإلا فنظير.

قوله: (**إنما هو في حكم العقل**) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بإدراك الأشياء على ما هي عليه، واعلم أن ما ذكرناه حل لعبارة الشرح، وأما تفصيل الكلام في التعريف والإيرادات عليه والأجوبة عنها فمذكور في حواشينا على الحواشي الخيالية فإن شئت فارجع إليه.

المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذباً ظاهر، وإن أخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر، ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع، وإلا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع، ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان أظهر كما في حواشي العضد فتأمل.

قوله: (**فإنا إذا رأينا من بعيد شبحاً**) قيل: يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته، ولا يخفى عليك رجوعه إلى ما ذكره الشارح فإنه إذا حصل في الذهن من حجر صورة إنسا، فالصورة الإنسانية مرآة لملاحظة الأفراد الإنسانية في نفس الأمر ولا خطأ فيه، وإنما الخطأ في حكم الذهن بأن تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فإن هذا الحكم، والحكم بأن الحاصل في الذهن صورة إنسان كاللازمين لهذا التصور، ولهذا قيل: إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما، وإنّ المطابقة أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ها هنا هو الحكم الأخير، وإن كان الأول ظاهر الاندفاع بأن الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس، لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق، واعلم أن التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة، ولا

كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال (وأورد) على الحد المختار (العلوم العادية) **وهي العلوم المستندة** إلى العادة، كعلمنا مثلاً بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً (**فإنها تحتمل النقيض**)، فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود، وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة، فنقول: مثلاً في المثال المذكور أن شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية، والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم **يوجب ذلك الاحتمال**، وإذا قيل أنها متخالفة الماهية وما

(**قوله: وهي العلوم المستندة**) أي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها، وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع إمكان كونها على خلاف ذلك، فإن قيل: كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة، قلنا: المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز، وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما، والسر أن كثيراً من الأمور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة.

قوله: (يوجب ذلك الاحتمال) لأنه إذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لأن تتصف بالصفات الذهبية، بخلاف ما إذا كانت متخالفة، فإن الجواهر التي يتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بأنه لم ينقلب ذهباً محتملاً للنقيض فلذا قال الشارح فإنا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل، حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً، قيل: المتصف بالحجرية في نفس الأمر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنواناً، وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض في نفس الأمر، وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه أراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فإن اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عنده أيضاً وإلا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل، لكان الأمر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً، وبين أخذه مشتركاً في أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد، والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون إلا على وجه الإبدال غاية ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه، أقول: المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً

بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف، إذ لا يخفى أن المطابقة مثلاً هو الإيجاب والسلب دون ما يوجبهما، نعم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه اللهم إلا أن يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الأمر فليفهم.

قوله: (فإنها تحتمل النقيض) ينبغي أن يصار إلى حذف المضاف والمضاف إليه على نمط قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾ [البقرة: ١٩] أي كمثل ذي صيب والمعنى فإن متعلق تميزها

يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب، **قلنا: نحن نعلم بالعادة** أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلاً حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه، وأوجد بدله ذهباً (والجواب) أن يقال: (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) أنه (لو فرض نقيضها) واقعاً بدلها (لم يلزم منه) أي من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم بشيء من طرفيه محالاً لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أي في العلم العادي (للنقيض) وذلك لأن الاحتمال الأول راجعٌ إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه، والاحتمال الثاني: هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن، أو في المآل كما في الجهل المركب، والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير للأول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف، وهو الذي ورد عليه النفي فيه **(وإنه ممنوع) ثبوته في العلوم العادية** كما في

مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل، فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بأن يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك بالذهبية بخلاف ما إذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته، فإنه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الأمر وعند الحاكم العالم بتخالفها.

قوله: (وإنه ممنوع ثبوته) لأن الشيء الواحد كالجبل إذا علم كونه حجراً في وقت استحال أن يكون هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً، وإلا أمكن اجتماع النقيضين، وإذا علم بالعادة أيضاً كونه حجراً دائماً استحال أن يكون ذهباً في شيء من الأوقات، وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال، كذا أفاده الشارح في حواشي مختصر الأصول، وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بأن النقيض ليس واقعاً في نفس الأمر البتة، وإن كان ممكناً في ذاته.

يحتمل النقيض ليلائم ما سبق في التعريف من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز، وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض إلخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم.

قوله: (قلنا: نحن نعلم بالعادة إلخ) يريد دفع ما يقال: من أن ما تركب منه الجبل إذا كان مخالفاً في الحقيقة لا تركب منه الذهب، لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان، فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملاً لنقيضه، نعم يمكن أن يعدم الجبل، ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع، فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض، ووجه الدفع أنا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني.

قوله: (وإنه ممنوع ثبوته في العلوم العادية) قيل: فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي، وهو قوله: الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً، يحتمل أن يكون المخبر

العلوم المستندة إلى الحس، **وثبوت الاحتمال الأول** لا يقدح في شيء منهما (والمعاني خصت بالأمور العقلية) كلية كانت أو جزئية، **إذ المراد بها ما يقابل العينية** الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمس، (**فيخرج**) عن حد العلم (إدراك الحواس) الظاهرة لأنه يفيد تميزاً في الأمور العينية، (**ومن يرى**) كالشيخ الأشعري (**أنه**) أي إدراك الحواس الظاهرة (**من قبيل العلم**) كما سيأتي (يطرح هذا القيد)،

قوله: (وثبوت الاحتمال الأول إلخ) يعني أن هذا التجويز جار في جميع الممكنات، ولا اختصاص له بالأمور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل النقيض اتفاقاً، فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجراً مشاهدة، وبين أن يعلم عادة في التجويز العقلي اللازم للإمكان الذاتي، ونفي الاحتمال بحسب نفس الأمر مثلاً إذا وقع أحد طرفي الممكن، فإن قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو كان ممكناً لا في ذلك الوقت، وإن قيس ذاته من حيث إنه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه، فهو امتناع بالغير، وعلى هذا فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات، وهو معنى التجويز العقلي، ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال، هذا نهاية التحقيق الذي أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول.

به في الحال أو المآل، بإثبات الانقلاب نظراً إلى قدرة القادر، أما على تبديل صفة الحجرية إلى الذهبية، أو إعدامه وإيجاد الذهب بدله سواء قصد به إظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باقٍ لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني، نعم لو بين إيجاب العادة حالاً ومآلا لم يرد البحث فيه، فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال أن يتبدل التميز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء، وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز، أما إذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم، وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات، فإن العلم بكون الكل أعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلاً، والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه.

قوله: (إذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل: يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات العينية تدرك علماً كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساساً كإدراكه عند الرؤية، ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات، وأجيب بأن مثل زيد إذا أخذ جزئياً فعين، وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية إلا على وجه كلي، كما سيصرح به في مباحث العلم، فإن قلت: الأمر في إدراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل، قلت: أجيب عنه أن المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً، وهو لا شيء محض عند المتكلمين، فليس من الأعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للأمر الخارجي، وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما اشتبه الحال.

قوله: (ومن يرى أنه من قبيل العلم إلخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم: والحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة، فإنه اسم لغيره من الإدراكات انتهى كلامه، ويؤيده

فيقول صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول: بين المعاني الكلية، وهذه الزيادة **مع الغنى عنها تخل بالطرد**) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود، وجريانه فيها وشموله إياها، **فهو محمول** على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (**إذ يخرج**) **بها** عن الحد (**العلم بالجزئيات**) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار إنما هو حد للعلم (عند من يقول: العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (**ومن قال: إنه نفس التعلق**) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه **تميز معنى عند النفس** تميزاً لا يحتمل النقيض)، واعلم أن **أحسن ما قيل**

قوله: (**مع الغنى عنها**) إذ لا يفيد إخراج شيء ليس من أفراد المحدود يخل بالجمع، لا أنه يخرج بعض أفراد المحدود.

قوله: (**فهو محمول إلخ**) فلا يرد أن الصواب بالعكس لأن الطرد المنع والعكس الجمع.

قوله: (**ومن قال: إنه نفس التعلق إلخ**) هذه العبارة تنادي بأن التمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا نقيض له، والانكشاف التصديقي أعني النفي والإثبات كل واحد منهما نقيض الآخر، ومتعلق الأول لا يحتمل النقيض أصلا، ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله، وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول، إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق، ولعله لأجل هذا لم يتعرض ها هنا لبيان التمييز في التصور.

قوله: (**تميز معنى عند النفس**) هذا مبني على ما قال الشيخ الرئيس: إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وما ذكره المصنف في شرح مختصر الأصول من اتحاد الإيجاب والوجوب بالذات، فالتميز إذا اعتبر نسبته إلى النفس كان تمييزاً، فلا يرد أن التميز صفة المعنى، والعلم صفة العالم، فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر، والقول بأن المراد بالتميز ما به التميز أعني التمييز، واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع.

قوله: (**إن أحسن ما قيل: إلخ**) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة.

أن البهائم ليس من أولي العلم في شيء منهما، لكن هذا المؤيد يدل على أن الإدراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً لحصوله للبهائم فإن إدراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة.

قوله: (**مع الغنى عنها تخل بالطرد**) ليس معنى الغنى ها هنا أن في التعريف قيداً آخر، يؤدي مؤداها ويقوم مقامها، وإلا فالتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد، بل إنه لا يحتاج إليها إذ لا فائدة لها بل لها مضرة، والأقرب أن يقال: الغنى بالنسبة إلى الجزئيات الظاهرة لأن المعاني تقابل العينية الخارجية، فيخرجها والإخلال بالنسبة إلى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلامنا ولذاتنا.

قوله: (**إذ يخرج بها العلم بالجزئيات**) أجيب بأن من قيد المعاني بالكلية مال إلى تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا إخلال بالطرد، وقد يدفع بأن التخصيص أمر حادث اصطلاحي، والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير إليه فيما سبق، فإن مراد المجيب تخصيص إطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة، كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها.

قوله: (**بأنه تميز معنى عند النفس إلخ**) فيه مسامحة لأن العلم صفة العالم، والتميز صفة

في الكشف عن ماهية العلم، هو إنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن، والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب، والكلي والجزئي، **والتجلي هو الانكشاف التام** فالمعنى أنه صفة ينكشف بها **لمن قامت** به، ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن، والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً، لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة.

قوله: (والتجلي هو الانكشاف التام) إما لأن صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر، وإما لأن المطلق ينصرف إلى الكامل.

قوله: (لمن قامت) يخرج به النور فإنه يتجلى به لغير من قامت به، واختار كلمة من لإخراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم.

المعنى الذي هو معلوم والقول بأن تميزه عند النفس صفة العالم، وإن كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح في أوائل البيان في حواشي المطول، بل المراد ما به التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد.

قوله: (والتجلي هو الانكشاف التام) فإن قلت: التجلي هو الانكشاف مطلقاً، فالتقييد بالتام عناية في التعريف، وذا غير جائز قلت: لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه، وحمل التعريف على المتبادر مما يجب، نعم يرد أن فيه جهالة لأن تمامه عبارة عن أي شيء غير معلوم، والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في التقليد والجهل المركب، والجواب أنه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالاً ولا مآلاً، فإن قلت: انتفاء الدغدغة في المآل لم يعلم، قلت: مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه.

[المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد]

[المقصد الأول أنه إن خلا عن الحكم]

أي العلم بمعنى الإدراك مطلقاً **ليتناول الظنيات أيضاً، أو بالمعنى المفسر** بالحد المختار **(إن خلا عن الحكم)** أي إيقاع النسبة، أو انتزاعها **(فتصور)** سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلاً، كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق، **أو إنشائية** كقولك اضرب **أو نسبة خبرية،** لم يحكم بأحد طرفيها **كما إذا شككت** في زيد

قوله: (ليتناول الظنيات) أراد بالظن ها هنا ما يقابل اليقين كما سيجيء في مبحث تعريف النظر، فيشمل جيمع التصديقات الغير اليقينية.

قوله: (أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم، ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم، وأن يكون نفسه لأن التميز عبارة عن النفي والإثبات وهو الحكم.

قوله: (إن خلا عن الحكم إلخ) إن أراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق، ضرورة أن تصورات الأطراف المعتبرة فيه إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم، لأنا عند تصور الأطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان، وإن أراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه، سواء اعتبر عدم الحكم أو لا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، والمحقق الرازي اختار الأول والعلامة التفتازاني اختار الثاني، وكلاهما سمج والله أعلم بأسرار كلام عباده.

قوله: (أو إنشائية) أي النسبة التي تشعر بالنسبة الخارجية.

قوله: (أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية.

قوله: (ليتناول الظنيات) إنما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية، كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الإدراك إياها، لأن شيئاً منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك، لما سيجيء في المرصد الخامس من هذا الموقف، وهذا القدر يكفي وجهاً في عدم التعرض لها.

قوله: (إن خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم إيجابه إياه.

قوله: (أو نسبة خبرية) قبل إطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية، غير متعارف لجواز أن تكون بعيتها استفهامية، وأنت خبير أن إنما أطلقها على النسبة الحكمية، فيما سوى الإنشاآت وأما التي فيها فقد اندرج في قوله أو إنشائية فلا محذور.

قوله: (كما إذا شككت إلخ) فيه أنه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار، فكيف

قائم، فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (وإلا) أي وإن لم يخل عن الحكم (فتصديق) **والمتبادر من هذه العبارة** أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الأوائل، **ولا المجموع المركب منه**، ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الإمام الرازي، ونحن نقول: **إذا جعل الحكم إدراكاً كما يشهد به**، رجوعك إلى وجدانك، **فالصواب** أن يقال: العلم إن كان حكماً أي إدراكاً لأن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة فهو تصديق، وإلا فهو

قوله: (والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لأن ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء، أو إلى أو مع في التاج، يقال: خلا به وإليه ومعه بمعنى واحد، ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بعن، فمصدره الخلو المفسر بتهي شدن، والمتبادر منه عدم الحصول فيه، فمعنى التقسيم إن خلا عن الحكم، بأن لم يحصل فيه فتصور، وإن لم يخل أي حصل فيه، فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الإمام.

قوله: (ولا المجموع إلخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الإمام لأنه يصدق عليه، أنه إدراك مقارن للحكم اللهم إلا أن يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض، فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة إلى ذلك، وادعاء أنه متبادر من عبارة التقسيم، والكلام مبني على هذا المتبادر قد لا يسلم بعد تسليم تبادر المقارنة لعدم الخلو.

قوله: (كما يشهد به الخ) إذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة إلا إدراك أن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة وإذعانها.

قوله: (فالصواب الخ) أي الصواب أن يجعل الحكم نفسه قسماً من العلم، إذ لو جعل معروضه، أو المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه، وهذا مبني على أن الحكم ليس داخلاً في التصور بالاتفاق، وكيف يكون داخلاً فيه؟ وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف، والتصديق من الحجة.

أدرجه ها هنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف، كما سبق اللهم إلا أن يقال: الإخراج فيما سبق مبني على ما قاله الشارح: في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة وراء التصور، والإدراج ها هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة، والأقرب أن يقال: الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة.

قوله: (ولا المجموع المركب إلخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الإمام، لأنه يصدق عليه أنه إدراك مقارن للحكم، والجواب أن المتبادر من المقارنة الخروج، فالكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه.

قوله: (إذا جعل الحكم إدراكاً) أما إذا جعل الحكم موجباً للإدراك لا نفسه، كما هو على الحد المختار لا يتأتى هذا القول، كما لا يتأتى على القول بفعليته.

تصور، فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه، وإن جعل فعلاً **كما توهمه العبارات** التي يعبر بها عنه من الإسناد، والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع، **فالصواب أن يقسم العلم إلى تصور ساذج**، وتصور معه تصديق **كما ورد في بعض الكتب المعتبرة**، فللعلم حينئذٍ وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب، لما هو نظري منه،

(**قوله: فالصواب إلخ**) أي الصواب أن لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه، ومن غيره قسماً من العلم وأما إطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم إلى تصور ساذج، وإلى التصديق أي تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجائز، لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية، وغيرها فإنها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له، إلا أن يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له، وإنه تعسف.

قوله: (إلى تصور ساذج إلخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد من معروضه بكاسب مخصوص، وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركاً بين المعروض، وذلك العارض، وقسم العلم إليهما فكأنه قيل: ما يطلق عليه لفظ العلم، إما تصور وإما حكم، وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنوياً فقالوا: كان الأوائل قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الإدراك، وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً للصدق والكذب، وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الأمر والنهي، والاستفهام والتمني وغير ذلك، وسموا المشترك بين القسمين الأولين علماً هذا كله على أن الحكم فعل، والصواب خلافه كذا نقل عنه.

قوله: (كما وقع إلخ) وفي بعض النسخ كما ورد أي تقسيماً مماثلاً لما ورد في الكتب

قوله: (كما توهمه العبارات إلخ) قال الشارح في حواشي المطالع: لا عبرة بإيهام تلك العبارات فإن أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل، ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر، إذ ليس الكلام في لفظ الفعل، والانفعال بل في مثل الإسناد، والإيقاع، ولا شك أن أهل اللغة وضعوها بإزاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف، والانفعال إلا مجازاً وهذا كما أنهم وضعوا بإزاء الفعل، نحو: الكسر وبإزاء الانفعال نحو الانكسار، فلا تقريب لما ذكره، نعم لو استدل على فعلية الحكم بأن أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل، وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر.

قوله: (فالصواب أن يقسم العلم إلخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء.

قوله: (كما ورد في بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم العلم إلى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو أبو علي بن سينا، كما نقله في شرح المطالع، والحكم عنده إدراك لا فعل، فما ذكره صلح لا عن تراضي الخصمين، والجواب أن مراد الشارح أن الصواب حينئذ أن يقسم مطلق العلم إلى القسمين المذكورين، والشيخ إنما قسم إليهما العلم التصوري لا مطلق العلم، كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح، فإن أراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ، فالأمر ظاهر وإن أراد كتابه، فالضمير في ورد راجع إلى تقسيم العلم بالمعنى

ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر، وأما جعل التصديق قسماً من العلم مع تركبه من الحكم، وغيره، **فلا وجه له فعلاً كان الحكم، أو إدراكاً** (وهما) أي التصور والتصديق (**نوعان متمايزان بالذات**) **أي بالماهية**، فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر، وشككت فيها فقد علمت ذينك الأمرين، والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ثم إذا زال عنك الشك، وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة **نوعاً آخر من العلم**، ممتازاً عن الأول بحقيقته وجداناً (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور.

المعتبرة، كالشفاء والنجاة، وإن أوله المحقق الرازي بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين، وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده إدراك فبطل الحصر.

قوله: (فلا وجه له إلخ) أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من الفعل والإدراك، لا يكون إدراكاً وأما إذا كان إدراكاً فلبطلان الحصر، وأيضاً على التقديرين لا فائدة لتركيب الحكم مع غيره، لأنه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه.

قوله: (أي بالماهية) لا يخفى أن تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن، بناءً على حمله على مذهب المتأخرين لأن التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج، وهو المقارنة بالحكم وعدمه، وما ذكره الشارح إنما يفيد تمايز العارض، والمعروض لا تمايز القسمين، فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه.

الخاص بطريق الاستخدام إذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم إليهما، والكلام محمول على التنظير دون التمثيل، واعلم أن هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من أن مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر، بل إن العلم يقع على أحد الوجهين، ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه، وقد يوجه كلام الشيخ بأن الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقاً وحكماً، وباعتبار حصوله في الذهن تصوراً فمراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم، وإطلاق المعية بالنظر إلى المغايرة: الاعتبارية، وبه يظهر أنه يمكن رد قولهم العلم، إما تصور ساذج أو تصور معه حكم إلى هذا المعنى، فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ إلى التقسيم المختار، ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر.

قوله: (فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو إدراكاً) قال رحمه اللّه: أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من الإدراك، والفعل لا يكون إدراكاً وعلماً، وأما إذا كان إدراكاً فلبطلان الحصر، وأيضاً على التقديرين لا فائدة. لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لأنه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا، وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل.

قوله: (متمايزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعي أن التمايز ليس إلا بالعوارض، وأما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم.

قوله: (نوعان آخر من العلم) قد يمنع ذلك يجواز أن يكون الامتياز بالهوية، أو بالعوارض كما سيأتي مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس ينفع للجاحد.

[المقصد الثاني: العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب]

(العلم الحادث) قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى، **فإنه** قديم **ولا يوصف بضرورة ولا كسب** (ينقسم **إلى ضروري** ومكتسب فالضروري قال القاضي) أبو بكر في تفسيره (هو) العلم (الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد) المخلوق (إلى الانفكاك عنه سبيلاً) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (**وأورد عليه** جواز زواله) أي زوال العلم الضروري بعد حصوله (بأضداده كالنوم والغفلة و) أورد أيضاً (**أنه قد يفقد**) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أي

قوله: (**ولا يوصف**) أي عند المتكلمين، ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق، وأما عند المنطقيين فداخل في الضروري لعدم توقفه على نظر، ولذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملاً لهما، ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة، فقال الضروري: معتبر في مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصلاً بالنظر والعلم القديم ليس كذلك، وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار إنما يتم لو كان علم الواجب مخالفاً بالجنس لعلم الممكن، أما لو كان مخالفاً بالنوع فلا.

قوله: (**إلى ضروري**) قال الآمدي: الضروري يطلق على ما أكره عليه، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء قوياً كالأكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل، والترك كحركة المرتعش وإطلاق الضروري على العلم بهذا الاعتبار الأخير، فهو الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله.

قوله: (**وأورد عليه إلخ**) لا يخفى عليك أن خلاصة الإيراد إبطال جامعية التعريف، وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الأضداد، سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقاً، أو الانفكاك بعد الحصول، وإن قوله: وإنه قد يفقد لا يفيد إلا بطلان جامعيته على تقدير إرادة الانفكاك مطلقاً، فهو تكثير لمواد النقض، وليس إيراداً آخر فقوله: وأورد أيضاً تقدير مخل لأنه يوهم أنه عطف على أورد وإن اللائق تقديم قوله: وإنه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله، أنه لا يمكن إرادة الانفكاك مطلقاً، ولا إرادة الانفكاك بعد الحصول إذ لا فائدة بعد إبطال إرادة الانفكاك بعد الحصول في إبطال إرادة الانفكاك مطلقاً، إلا أن يقال: إنه قدمه لأن المتبادر من الانفكاك هوالفقدان بعد الحصول فإبطال إرادته أهم.

قوله: (**وإنه قد يفقد إلخ**) فإذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه أنه علم لا نجد سبيلاً إلى

قوله: (**ولا يوصف بضرورة ولا كسب**) **فإن قلت**: عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى، فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر، قلت: التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة، والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس، كعدم البصر بالنسبة إلى العقرب على ما سيأتي تحقيقه، وعدم النظر من هذا القبيل، فلا يشمل علمه تعالى إذ لا تجانس بينه وبين علمنا، على أن كلاً منهما لا يخلو عن إيهام الحدوث ولذا لا يوصف علم اللّه تعالى بهما.

الإحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة، وتوجه العقل **فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق**، لا دائما ولا بعد حصوله، (ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (إذ عبارته مشعرة بالقدرة) أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية، فإنك إذا قلت فلان يجد إلى كذا سبيلاً، **يفهم منه أنه يقدر عليه**، وإذا قلت: لا يجد إليه سبيلاً **فهم منه أنه لا يقدر عليه**، فمراد القاضي أن الانفكاك عن العلم الضروري لبس مقدوراً للمخلوق، وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده، إذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً، بل ليس بمقدور **فإن قلت**: الانفكاك مقدوراً كان أو غير مقدور، ينافي اللزوم المذكور في التعريف، فالسؤال باقٍ بحاله، قلت: **لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً، ثم قيده** بكون الانفكاك عنه غير مقدور، أو أراد

الانفكاك عنه مطلقاً، لأنه قد انفك في بعض الأوقات، فلا يرد أنه في وقت الفقدان ليس بعلم حادث، فهو خارج عن المقسم.

قوله: (فلا يكون العلم الضروري لازماً إلخ) الظاهر أن يقول: فلا يكون العلم الضروري مما لا يجد المخلوق إلي الانفكاك عنه سبيلاً، لا دائماً ولا بعد حصوله، لأن منشأ الاعتراض ليس أخذ اللزوم في التعريف، بل عدم وجدان الانفكاك إلا أنه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه، اعتماداً على ظهور المقصود، وفي تقديم قوله لا دائماً ولا بعد حصوله إشارة إلى ما قلنا من أن اللائق تقديم قوله، وإنه قد يفقد على قوله جواز زواله.

قوله: (فهم منه أنه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وها هنا كذلك لأن الانفكاك غير حاصل في وقت حصول العلم الضروري.

قوله: (فإن قلت إلخ) يعني النقض المذكور وإن اندفع بالنظر إلى قوله لا يجد إلخ لكنه باق بالنظر إلى قوله: يلزم، ثم لا يخفى عليك أن تقرير الإيراد بالنظر إلى قوله لا يجد إلى الانفكاك سبيلاً، يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله، كما يشير إليه قول الشارح، وما ذكرتم من زواله بالأضداد فالأولى أن تقرير الإيراد بالنظر إلى قيد اللزوم المذكور في التعريف، فإن اللزوم ينافي جواز الزوال، وإنه قد يفقد لفقدان المقتضي، وتقرير الجواب بأن القدرة معتبرة في التعريف، فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الإيراد واحداً فتدبر.

قوله: (فهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضي إلخ) فيه بحث لأنا سلمنا أن هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة، لكن مع عدم الحصول، فإذا قيل: فلان لا يجد سبيلاً إلى كذا يفهم منه أنه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله، فتجويز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك،مع انفاء القدرة إخراج له عن المتبادر.

قوله: (قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً) الحق الصريح هو الجواب الثاني، لأن المفعول المطلق مبين للمراد من عامله، وأما إرادة الثبوت المطلق من اللزوم، فمن قبيل المجاز الخفي قرينته، والأولى أن يجتنب في التعريف عن مثله.

به امتناع الانفكاك المقدور، **فيكون آخر كلامه** تفسيراً لأوله (فإن قيل: فكذا النظري بعد حصوله) أي هو أيضاً غير مقدور انفكاكه، إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله، فيدخل في حد الضروري، **والفاء في قوله فكذا**، للإشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول (قلنا: لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقاً) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً، وذلك إنما يوجد في الضروري، وأما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله، بأن يترك النظر فيه (ونقول) **نحن** في تلخيص تعريف القاضي (**هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً** للمخلوق)، **فإذا لم يكن تحصيله**

قوله: (ثم قيده إلخ) بأن يكون قوله لا يجد إلخ صفة للزوماً فيكون المفعول المطلق للنوع كما في ضربت ضرباً شديداً.

قوله: (فيكون آخر كلامه إلخ) بأن يكون قوله: لا يجد، جملة لا محل لها من الإعراب مفسرةً لقوله: يلزم، والفرق بين الجوابين أن اللزوم على الأول محمول على المعنى اللغوي، وعلى الثاني على المعنى الاصطلاحي.

قوله: (والفاء في قوله فكذا الخ) يعني أن الفاء الأولى للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال، والفاء الثانية للدلالة على أن ما قبله أعني الجواب منشأ لهذا السؤال، وذلك لأنه لما اعتبر نفي القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول، بخلاف ما إذا اعتبر عدم الانفكاك.

قوله: (ونقول: نحن إلخ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هو يداكردن، ففيه إشارة إلى أن التعريفين متحدان مفهوماً، لا فرق بينهما إلا باعتبار الخفاء والظهور، فلا يرد أنه لم يحمله على أنه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر، وكون التعريفين متلازمين في الصدق، لا يقتضي كون أحدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والأحسن للعلم.

قوله: (هو ما لا يكون تحصيله إلخ) أي العلم الحادث الذي لا يكون إلخ، فلا يرد العلم بالأمور الغير المتناهية كالأعداد والأشكال.

قوله: (فإ ذا لم يكن تحصيله إلخ) وذلك لأنه لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، فإذا كان التحصيل مقدوراً يكون تركه الذي هو التحصيل مقدوراً، فاندفع ما توهم من منع الملازمة

قوله: (هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً إلخ) إلا أن قيد الحصول مراد ها هنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث.

قوله: (فإذا لم يكن تحصيله مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً) منع الملازمة بجواز توقف حصول شيء على أشياء بعضها مقدور كالإحساس دون بعض، فيصدق أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً، قيل: ويمكن أن يكون السبب في عدول المصنف إلى ما ذكره من التعريف هذا، وإن لم يذكره الشارح، لا يقال: من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على

مقدوراً لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً، وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة، **فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس** المقدور لنا، **بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي**،

بأن العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة، ومقدور الانفكاك بترك الإحساس الذي هو مقدور الانفكاك لأنا لا نسلم أن الانفكاك عنه مقدور، لأنه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل. وقد اعترفت بأنه غير مقدور، نعم الانفكاك عن الإحساس مقدور، وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم.

قوله: (لا تحصل بمجرد الإحساس) وإلا لما عرض الغلط.

قوله: (بل تتوقف الخ) إذا تحققت تلك الأمور مع الإحساس حصل العلم، وإلا فلا وتلك الأمور غير مقدورة لنا لأن القدرة لا تتعلق إلا بالمعلوم، وتلك الأمور غيره معلومة، فقوله: لا نعلم ما هي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الأمور غير مقدورة، وليس صفة لأمور على ما وهم، ثم اعترض بأنه إذا لم تكن معلومة، كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة ؟.

قوله: (فإنها تحصل الخ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجوداً وعدماً، فتكون مقدورة لنا إذ لامعنى لمقدورية العلم إلا مقدورية طريقه، وذا لا ينافي توقفها على تصور الأطراف الضرورية فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

السواء لأنه مردود بما ذكره في المقصد السابع، من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية، من أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة إلى جهة أخرى، فإنه قادر حينئذ على الكون في مكانه بإجماع منا، ومن المعتزلة مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره، اللهم إلا أن يجعل القاضي خارجاً عن هذا الإجماع وقد يجاب عن المنع المذكور، بأن غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور، فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور، لا انتفاء كل واحد منهما وإلا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتي إن شاء اللّه تعالى، والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدوراً، فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدوراً أصلاً، وأنت خبير بأن دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون إثباته خرط القتاد، كيف وهذا مبني على أن حصول الأمور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلاً؟ فيكون التحصيل حينئذ أيضاً مقدوراً لما جرت عادة اللّه تعالى بإيجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا، وإن لم يكن ثمة إيجاب كما أن العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور، وإن كان بطريق جري العادة دون الإيجاب والتوليد، على أن زمان الحصول حينئذ معلوم، وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته.

قوله: (بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي) فيه بحث وهو أن الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز أن يكون مقدوراً لنا وإن لم نطلع على طريق تحصيله المقدور، ويؤيده ما سيأتي من قوله لجواز أن يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا، وإن لم نطلع عليه فتأمل.

ومتى حصلت وكيف حصلت، كما سنذكره **بخلاف النظريات فإنها تحصل** بمجرد

النظر المقدور لنا، وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الإنسان بلذته وألمه، وكالعلم بالأمور العادية مثل علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غائرة، **وكالعلم بالأمور التي** لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها، مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (والبديهي ما يثبته مجرد العقل) أي يثبته بمجرد التفاته من غير استعانة بحس، أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (**فهو أخص**) **من الضروري**، وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور

قوله: (**وكالعلم بالأمور التي إلخ**) أي العلم البديهي، وإذا لم يكن له سبب صدق أنه ليس تحصيله مقدوراً لنا إذ لا معنى لكون العلم مقدوراً إلا كون سببه وطريقه مقدوراً فإن قلت أليس ذلك العلم حاصلاً لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا، فيكون مقدوراً قلت: الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم، فليس ذلك سبباً له بل لخصوصية الأطراف مدخل فيه، ومعني كون مجرد الالتفات كافياً فيه أنه لا احتياج فيه إلى سبب آخر، لا أنه سبب تام كما أشار إليه الشارح بقوله: من غير استعانة بحس أو غيره أي من الأسباب.

قوله: (**فهو أخص من الضروري**) لأنه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه، وذلك بأن لا يكون له سبب يدور معه، وهو البديهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات، وغير ذلك فاستقم فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (**بخلاف النظريات إلخ**) يرد عليه أن اعتبار القدرة على التحصيل فيها إن كان بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر، يلزم أن تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة، كما تتوقف على التجربة والإحساس غير ضرورية، فإنه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وإن كان على وجه الكفاية والاستقلال، فهو خلاف المذهب فإن قلت: نختار أن القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك، بل يتوقف على أمور خارجة عنها، وإن توقف عليها أيضاً في الجملة، قلت: إن الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية، كالمبادي الضرورية مثلاً على أن عدم العلم بتلك الأشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم، فلا نسلم أن العلم بالكسبيات إنما يحصل بمجرد قدرة المخلوق، وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي، فيلزم أن يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من أن النظري والكسبي متساويان صدقاً، اللهم إلا أن يمنع حصولها بمجرد الالتفات، ويؤول ما سيذكره بما سنذكره.

قوله: (**فهو أخص من الضروري**) فيه بحث لأن البديهي على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته، والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً، والضروري غير مقدور فبينهما

تحصيله **بالقدرة الحادثة،** (وأما النظري **فهو ما يتضمنه النظر الصحيح**) هذه عبارة القاضي قال: الآمدي معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات، وأضداد العلم **لم ينفك النظر الصحيح** عنه بلا إيجاب وتوليد **مع أنه لا يحصل إلا معه** (ولم نقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل أيضاً (ما يحصل عقيبه إذا يدخل في الحد) حينئذ (بعض الضروريات) أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح، كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح والغم، ونحو ذلك (فمن يرى أن الكسب لا يمكن

قوله: (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لإخراج العلم الضروري لأنه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة.

قوله: (لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح، فإنه ينفك النظر الصحيح عنه.

قوله: (مع أنه لا يحصل إلا معه) متعلق بلم ينفك أي مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله بالنظر، خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر، لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشيء، سواء كان العلم بالشيء حاصلاً بالنظر أو بدونه، ولا يخفى أن تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال إنما يكون إذا كان كذلك، فلا يرد أن دلالة التضمن على القيدين خفية.

تناف ظاهر، اللهم إلا أن يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على أنه لو كان كذلك، لاحتاج إلى التفات آخر وهلم جراً، أو يقال: الأمور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً، وقوله: من غير استعانة بحس إلخ، كالتفسير لقوله بمجرد التفاته إليه، وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الأمور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل.

قوله: (بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم، لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة، أو تعلقاتها أما على الأول فلأنها بطريق الإيجاب، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى، وأما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به.

قوله: (فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق أن يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات، ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدي، فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر، كالعلم بأن لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم الحاصل عقيب النظر، فإن الأول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الأعراض إلا أن يلتزم كونه نظرياً كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص.

إلا بالنظر) لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدوراً سواه، فإن الإلهام والتعليم **غير مقدورين** لنا بلا شبهة، وكذلك التصفية **لاحتياجها إلى مجاهدات** قلما يفي بها مزاج، **ولا معنى لكون العلم** كسبياً مقدوراً سوى أن طريقه مقدور، (فهو) أي النظري (عند الكسبي وتعريفاً هما متلازمان) **فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح**، وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناءً على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا، وإن لم نطلع عليه (جعله أخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) أي النظري (يلازمه) أي الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين.

[المقصد الثالث: أن كلاً من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان]

(أن كلاً من التصور والتصديق بعضه **ضروري بالوجدان**) **فإن كل عاقل** يجد من

قوله: (غير مقدورين) لكونهما فعل الغير.

قوله: (لاحتياجها إلخ) فلا يكون مقدوراً للمخلوق لأن المراد منه أن يكون مقدوراً للكل، أو الأكثر والتصفية ليس مقدوراً إلا بالنسبة إلى الأقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة، فاندفع ما قيل أن الاحتياج المذكور يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية.

قوله: (ولا معنى لكون العلم إلخ) إذ لا قدرة عليه إلا باعتبار التحصيل بسبب من الأسباب.

قوله: (فإن كل عاقل إلخ) أشار بذكر كل إلى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل، فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكه فإنه لا يكون حجة على الغير إلا بعد إثبات الاشتراك.

قوله: (لاحتياجها إلى مجاهدات إلخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج إلى ما ذكره يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره، ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ لمعني في الحيوان به يمكن أن يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للإلهام استتباعاً عادياً، كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً، وسيأتي تتمة لهذا الكلام.

قوله: (فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشرنا إليه من أن التوقف على الأمور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الحسيات.

قوله: (ضروري بالوجدان) إن قلت: الوجدان ليس بحجة على الغير، **قلت**: المنكر إما معاند يجحد الحق مع عرفانه، فيعرض عنه لأن المكابرة تسد باب المناظرة، وإما جاهل بمعنى ما أنكره، فيفهم معناه ليرجع إلى وجدانه، ويعود عن إنكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر، وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة، وأخرى يرد بأنه ليس بحجة على الغير، وكان السر في ذلك أن الأحكام متفاوتة جلاء، وخفاء فيدور عليه القبول

نفسه أن بعض تصوراته، وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (**وإذ لولاه**) أي لولا أن بعضاً من كل منهما ضروري (لزم الدور أو التسلسل) إذ حينئذ يكون كل واحد من التصور، وكذا كل واحد من التصديق نظرياً، فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستنداً إلى تصور أو تصديق آخر، وهو أيضاً نظري مستند إلى غيره من التصورات أو التصديقات، **فإما أن يدور** الاستناد في مرتبة من المراتب، أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) **لأنهما باطلان ممتنعان** كما سيأتي، فما يتوقف عليهما كان باطلاً ممتنعاً، وحينئذ يلزم أن لا

قوله: (**وإذ لولاه إلخ**) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتاً بالوجدان بناء على ما ذهب إليه بعضهم من كون الكل ضرورياً أو التصورات ضرورية.

قوله: (**فأما أن يدور إلخ**) قال قدس سره: اعلم أن لزوم الدور والتسلسل، إنما يتم في التصورات مطلقاً، وفي التصديقات إذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى، واعترض عليه بأن التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه، وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات، فيلزم الدور أو التسلسل وإن جوزنا اكتساب التصديق من التصورات، والجواب أن اللازم في الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وإن لم يعلم مناسبته له.

قوله: (**لأنهما باطلان الخ**) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف، وهما يمنعان الاكتساب، إذ يكفي أن يقال: إذا حاولنا تحصيل شيء منهما يلزم الدور أو

وعدمه، ومن ها هنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع في محل النزاع، وأخرى يدعونها ويعدون إنكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم، ثم من المعلوم أن ما نحن فيه من المقام الذي يقبل فيه.

قوله: (**وإذ لولاه إلخ**) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية، أو تنبيه على الحكم البديهي، وبالجملة الغرض منه، إلزام الخصم أيضاً، **فإن** حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا، **فإن قلت**: أن لزوم الدور أو التسلسل إنما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور، والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار، فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية، وتكتسب من الظنيات البديهية إذ لا شك، أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر، قلت: النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقاً كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر، واعلم أن الشارح ذكر في بعض كتبه أن لزوم الدور أو التسلسل إنما يتم في التصورات مطلقاً، وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور، وفيه بحث لأن التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لابد منه، وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات، فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد المحالين بالنظر إلى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين.

يكون شيء من التصور والتصديق حاصلاً لنا، وهو باطل قطعاً (لا يقال) إذ فرض أن الكل نظري (**فهذا**) **الذي ذكرته** من لزوم الدور، أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب، ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلاً لنا (أيضاً نظري) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع إثباته) لأن إثباته إنما يكون بنظري آخر، فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه، **والحاصل** أن دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته، لأن كونه تاماً كذلك يستلزم المحال المذكور (**ولأنا نقول**) ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك التقدير لا في نفس الأمر) بل هو معلوم لنا في نفس الأمر، (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الأمر، (**والحق** أن هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف **بأن تلك القضايا** المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر، (وزعم أنها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون **معلومة عليه**، **فكيف** يجوز التمسك بها في

التسلسل، وهما باطلان، فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلاً ممتنعاً، فيلزم أن لا يكون شيء منهما حاصلاً لنا، فالأوفق للمتن أن يقال: وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشيء قبل نفسه، والتسلسل حصول ما لا نهاية له، وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين.

قوله: (فهذا الذي ذكرته) أي التصورات والتصديقات المعتبرة في هذا القياس الاستثنائي.

قوله: (والحاصل إلخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لأنه منع.

قوله: (لأنا نقول إلخ) منع لقوله. وحينئذ يمتنع إثباته يعني أن تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير، لا في نفس الأمر ولا نسلم أن يكون إثباتها بنظري آخر، حتى يلزم الدور أو التسلسل، إذ المحتاج في حصوله إلى نظري ما هو غير معلوم في نفس الأمر، وهذه ليست كذلك، وبهذا القدر يندفع النقض إلا أنه قصد المستدل إثبات مطلوبه، أعني إبطال نظرية الكل، فقال: فيبطل ذلك التقدير أي إذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الأمر غير معلومة على ذلك التقدير، كان ذلك التقدير باطلاً لاستلزامه خلاف الواقع.

قوله: (والحق إلخ) يعني إذا أرادوا السؤال المذكور بطريق النقض، يمكن التقصي عنه بالمنع المذكور، وأما إذا أورد بطريق المنع، فلا يتم الدليل المذكور إلا إذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الأمر، وأما إذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل إلا السكوت.

قوله: (بأن تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد.

قوله: (معلومة عليه) أي على ذلك التقدير.

قوله: (فكيف إلخ) عطف على قوله: فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم، كأنه قيل فزعم أنه كيف يجوز التمسك بها في إبطال ذلك التقدير.

إبطاله؟ **إذ حينئذ يجاب** بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها، وهي واقعة في الواقع فإن جمعها ذلك التقدير، **فلا كلام** وإن لم يجامعها **كان ذلك التقدير** غير واقع في نفس الأمر، وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقاً) أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الأمر أيضاً، فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية، إذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع، **وقد يقال: أراد** أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجة على من اعترف **بأن لنا معلومات** تصورية وتصديقية، إلا أنها بأسرها كسبية، وذلك **لأنا إذا أثبتنا** حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبياً، لزم أن يكون بعض كل منهما ضرورياً، وأما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها، فله أن يقول: امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول، وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري (وبعضه نظري **بالضرورة) الوجدانية** أيضاً فإن كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح، والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظر وكسب.

قوله: (إذ حينئذ يجاب إلخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف.

قوله: (فلا كلام) في أنه يجوز التمسك بها.

قوله: (كان ذلك التقدير إلخ) إذ الأمور الواقعة في نفس الأمر متجامعة.

قوله: (بأن لنا معلومات إلخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس.

قوله: (لأنا إذا أثبتنا إلخ) هذه الشرطية صادقة، وإن لم يكن مقدمها صادقاً فإن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها، فما قيل: لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها، فلا يقوم حجة عليه حينئذ، فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشيء، لأن ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور.

قوله: (بالضرورة الوجدانية) يعني أن مقابلة الضرورة بالوجدان وإن كان ظاهر الدلالة على أن يكون المراد بها غير الوجدان بناء على أن العام، إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص، إلا أن

قوله: (وقد يقال: أراد إلخ) فإن قلت: لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها، فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ، فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القبيل، قلت: مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس إلا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال.

قوله: (بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المصنف بعضه ضروري بالوجدان، وبعضه نظري بالضرورة، من أن الثاني ليس بالوجدان، وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية، وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة، وهي أن ضرورية البديهي

[المقصد الرابع : المذاهب الضعيفة في هذه المسألة]

(في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي) أي تلك المذاهب **بتأويل الطرائق** (أربع) المذهب (الأول أن الكل ضروري وبه قال: ناس) من أصحابنا (وهو قول الإمام الرازي) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) **أي توقف بعض من الكل**، أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لأنا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه، لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسباً ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة، **قال الإمام الرازي في المحصل** العلوم: كلها ضروريةٌ لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة

المراد بها هو الخاص بمعونة المقام، ونص ها هنا بالضرورة تنبيهاً على أن هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الأول، ولذا اختلف فيه كما سيجيء في المقصد الذي يليه.

قوله: (بتأويل الطرائق) جمع طريقة ليصح تذكير أربع فإنه ينظر في تذكير العدد، وتأنيثه إلى واحد المعدود إن كان جمعاً لا إلى لفظ المعدود.

قوله: (أي توقف بعض إلخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير إلى الكل باعتبار كل واحد، وهو ظاهر فإما أن يرجع إلى البعض المفهوم من الكل، أو إلى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو إلى العلم المفهوم من كون الضروري قسماً منه.

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) تأييد لما تقدم، فإن ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم إلى الضروري ابتداء، وإلى ما لزم منه لزوماً ضرورياً، وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمى كل

بإدراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذي هو الإدراك الباطني، وضرورية وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو أنسب بإدراك العقل، أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على أن في العبارة الأولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي، وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة.

قوله: (بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لأن المذكر بالتاء، فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لأنها جمع طريقة، قال: في شرح اللب واعلم أن اعتبار لحوق التاء بهذه الأعداد وعدم لحوقها، إنما يكون بالنظر إلى واحد المعدود لا إلى لفظ المعدود، فإن كان المعدود جمعاً لفظاً، وواحده مؤنثاً غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلاث نسوة وعيون، وإن كان مذكراً أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كأربعة حمامات في جمع حمام، أو لم يكن.

قوله: (أي توقف بعض من الكل إلخ) يريد أن ضمير توقفه ليس براجع إلى الكل، لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر، ورجوعه إلى الكل من حيث هو كل بعيد، وكذلك إلى المحمول أعني الضروري لأن المراد به هو المفهوم.

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) يشير بنقله إلى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد

عنها لزوماً ضرورياً فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً، وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية، وقال ناقده: أراد بالضروري معنى اليقيني **دون البديهي** المستغني عن النظر، وقد سمى كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري (وفرقة تمنع ذلك) أي توقفه على النظر (وهؤلاء إن أرادوا) بعدم توقفه (أنه) أي العلم (لا يتوقف على النظر وجوباً)، إذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادةً أو) **أرادوا** به (أن العلم) الحاصل بعد النظر (غير واقع به) أي بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق اللّه تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة)، واحترز **بذلك** عما اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر، لا على سبيل التوليد، وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين، فإنهما قالا: باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علة، أو مولداً (وإن أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة، (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها.

اليقينيات ضرورياً يدل على إطلاق الضروري عليهما، بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص بيص، فقال: يشير بنقله إلى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله: وبه قال ناس: وهو قول الإمام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل، وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضروري معنى القطعي لا يقابل النظري، فإن الإشارة إلى ما ليس في الشرح أثر منه لا معنى له.

قوله: (دون البديهي) وإلا لم يصح تقسيمه إلى القسمين.

قوله: (أو أرادوا إلخ) الفرق بين الوجوه الثلاثة أنه على الأول نفي للتوقف الوجوبي مطلقاً، سواء كان سبباً أو لا، وعلى الثاني نفي للتوقف السببي وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير، لاستلزام التأثير التوقف.

قوله: (بذلك) أي بقوله أهل الحق.

قوله، وبه قال ناس، وهو قول الإمام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلامه المحصل، وكلام ناقده لدلالتهما على أن مراد الإمام بالضروري معنى الاضطراري لا ما يقابل النظري.

قوله: (أو أرادوا إلخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لأن الأول يشير إشارةً واضحةً إلى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة، والثاني لا يشير إليه كذلك بل يجامع ظاهراً توقفه عقلاً على نظرنا وإن كان لا يستلزمه، وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بأن كلاً منهما مذهب أهل الحق، لأن عدم الإشارة إلى شيء ليس إشارة إلى عدمه فتأمل.

(**المذهب الثاني**): في هذه المسألة (إن التصور لا يكتسب) بالنظر **بل كل ما يحصل منه** كان ضرورياً حاصلاً بلا اكتساب ونظر، **بخلاف التصديق** فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب (وبه قال الإمام الرازي)، واختاره في كتبه (لوجهين أحدهما **أن المطلوب**) **التصوري** (**إما مشعور به**) مطلقاً (فلا يطلب) لحصوله بناءً على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أو لا) يكون مشعوراً به أصلاً، (فلا يطلب أيضاً لأن المغفول عنه) بالكلية، وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه، أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر، ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الإمام (وقال: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل، وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال: (لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته) بكنهه

قوله: (**بخلاف التصديق إلخ**) لأن ما يتعلق به التصديق أعني النسبة أمر واحد معلوم تصوراً، مجهول تصديقاً، فلا تجري الشبهة المذكورة فيه، وكذا الثانية وهو ظاهر.

قوله: (**إن المطلوب التصوري**) ملخصه أنه لو كان المطلوب التصوري مكتسباً لما امتنع طلبه، والتالي باطل، أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان التالي فلأن المطلوب التصوري، إما مشعور به أو غير مشعور به، وكل منهما يمتنع طلبه، فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه، وبما حررنا يندفع ما قيل: لم لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا؟ فيتفق أن يؤدي إلى تصور مخصوص.

قوله: (**بل كل ما يحصل منه إلخ**) قيل: لم لا يجوز أن يحصل شيء منه؟ بطريق أن يترتب أشياء يرى أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا، فيتفق أن يؤدي إلى تصور مخصوص، نعم يمكن الإلزام لمن يقول بالطلب.

قوله: (**إن المطلوب التصوري إما مشعور به إلخ**) قيل عليه: إنه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه، أجيب بأن ما يتعلق به التصديق كالقضية، أو النسبة معلوم بحسب التصور، فلا يمتنع التوجه إليه مجهول بحسب التصديق، فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور، فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور، يكون مجهولاً مطلقاً إذ لا علم قبل التصور، وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور.

(**ولا شيء مما يصدق عليه**) من ذاتياته أو عرضياته، (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه، وهو الوجه المعلوم **فإن**) **الوجه** (**المجهول**) **فرضاً** (**هو الذات**) **والحقيقة** التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له، أو عرضياً له (كما يعلم الروح) مثلاً (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة، وأن لها حقيقة)

قوله: (بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله، ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات، إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث إنه يصدق عليه، والقرينة على هذا التقدير ما تقرر من أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص، ووقع في بعض النسخ ولا بشيء مما يصدق عليه، فهو تقدير للمعطوف.

قوله: (فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات إلخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات. بطريق التمثيل اهتماماً بشأن ما هو الأهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة، وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمةً فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته، وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى، وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه، فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له إذ الشيء إذا كان حاضراً لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره، فليس المطلوب إلا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فمآله التصديق.

قوله: (بكهنه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن، ولا بشيء بالباء الجارة، ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعييناً لما عطف عليه قوله، ولا بشيء وفي بعض النسخ، ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته، فيتوجه على ظاهره أنه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه، والعلم بالشيء من ذلك الوجه، لأنه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة، وليس المنافي لها إلا تصوره ولو بوجه، والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث إنه يصدق عليه فيتم التقريب.

قوله: (فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد: هذا تحقيق لما هو المهم أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة، وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره، حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف، وفي المنبه عليه بحث ظاهر إذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته، قد يكون من حيث إنه آلة لملاحظته ومرآة يتعرف حاله به، فيكون المطلوب التصور دون التصديق، وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنية لا ينافي كون الأول مطلوباً قد يتعلق به الغرض، دون الثاني والأولى أن تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الأشياء، فلذا حمل الشارح الذات في عبارة المصنف على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات، كما سيأتي مثله على أن فيه تنبيهاً على التوجيهين.

مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتصور بكنهها، أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه (**ومنهم من أثبت**) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (به)، وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت، وفيه حزازة لجواز أن يكون **أحد الوجهين**

قوله: (ومنهم من أثبت إلخ) اعلم أنهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه، وعلم وجه الشيء فقال: من لا تحقيق له أنه لا تغاير بينهما أصلاً، وقال المتأخرون: بالتغاير بالذات إذ في الأول الحاصل في الذهن نفس الوجه، وهو آلة ملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات، وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه، وهو المعلوم بالذات من غير التفات إلى الشيء ذي الوجه، وقال المتقدمون: التغاير بينهما بالاعتبار إذ لا شك في أنه لا يمكن أن يشاهد بالضاحك أمر سواه، إلا أنه إذا عتبر صدقه عليه أمر واتحاده معه، كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه، وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية، إذا علمت هذا، فاعلم أن عود الإمام إما مبني على عدم التغاير مطلقاً، وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لأن الوجه المعلوم معلوم، والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما، فلا يمكن طلبه وإما مبني على رأي المتقدمين، وتقريره أن المطلوب إذا كان مشعوراً به بوجه دون وجه، كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان، لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء، واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً، والمجهول مجهول مطلقاً لا يمكن طلب شيء منهما، فإن أجيب على رأي المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف، وهو أنا لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً، لأنه إذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشيء، والمجهول مجهولاً من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاد الوجه المعلوم به، ولا معنى حينئذ لجواب نقد المحصل إذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم، وإن أجيب على رأي المتأخرين، فالجواب ما ذكره في النقد وهو أنه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الأمر الثالث الذي هو ذو الوجهين، فكما أن الوجه المعلوم صار آلة الملاحظة الشيء، ومرآة لانكشافه كذلك، يطلب ذلك الشيء بأن يصير أمر آخر آلة لملاحظته، ومرآة له وتفصيله أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه، فيكون العارض معلوماً، والشيء مغفولاً عنه بالكلية، وقد يجعل آلة لملاحظته، وحينئذ يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر، فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى، ولا استمالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف، إذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بأن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً، فتدبر والله الموفق، وأما ما ذكره الشارح من أنه إلزام للإمام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذي الوجهين، ففيه إن العبارة المشعرة بالتغاير ليس إلا قوله: لكن لما اجتمعا في شيء واحد، إذ لا بد من التغاير بين الظرف والمظروف، وهو لا يقتضي التغاير بالذات لجواز

قوله: (أحد الوجهين جزءاً الخ) في كونه جزءاً كفاية في أن القيام ها هنا غير واقع موقعه، فلهذا اقتصر عليه، وإلا فيجوز أن يكون كلا الوجهين جزءاً.

جزءاً، وإطلاق القيام عليه **مستبعد جداً**، إلا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) في دفع هذه الشبهة (إليه) أي إلى إثبات الأمر الثالث، لأنها قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع، وذلك لأنا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره، فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولاً، وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله، وهذا معنى قولنا: المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه، ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوماً ليصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه، فهذا هو المراد بقولنا: المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول، **ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث** يتعلق به غرضنا، حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين، فإن قلت: قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو هو، وقد يطلب وجه من وجوهه، وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه، فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول، وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول، وبعض اعتباراته المعلوم، واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاماً للأمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال، حيث قال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه، والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي، فإنه قد

أن يكون مراده لما اجتمعا في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل، بل نقول: لا بد من حمل كلامه على ذلك، إذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب، إذ لا يلزم من انتفاء الإجمال في الوجهين انتفاء الإجمال في الشيء ذي الوجهين، وحينئذ لا يتم الإلزام إذ ليس في الحقيقة إلا الوجهان، ولا يمكن طلب شيء منهما.

قوله: (مستبعدٌ جداً) إذ القيام بمعنى العروض والحصول به ممتنعٌ في الجزء، وأما بمعنى الاختصاص الناعت، أو التبعية في التحيز، فلأنه لا تتصوّر النعتية والتبعية إلا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر، ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء، ولأجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين، قال: مستبعد جداً دون غير صحيح.

قوله: (ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث) قيل: فيه بحث لأن الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة إلى الإنسان كنا نعلمه قبل أن يصير آلة لملاحظة أمر ما هو الإنسان، فإذا تصورنا الإنسان بالماشي ففيه ملحوظ، وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن، ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى لملحوظنا، ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظاً بجهتين، والواقع ليس إلا هذا فليتأمل.

اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه، يغاير الوجهين، فألزم ها هنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين، بل الشيء الذي له ذانك الوجهان، ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقل تنزيل الأفكار: المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين، (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي إن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال **كانت قياساً مقسماً** من منفصلة ذات جزءين، وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري، إما مشعور به وإما غير مشعور به، وكل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه، فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه، ولا شك أن هذا الانتاج إنما يصح إذا صدقت الحمليتان لكن قولنا: (كل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق، **إذ العكس المستوي لعكس نقيض** كل) منهما (ينافي الآخر) فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه، فهو غير مشعور به، **وهذا العكس** ينعكس بالمستوي إلى قولنا بعض

قوله: (كانت قياساً مقسماً) أي كانت مشتملةً على قياس مقسم، فإن ما ثبت به بطلان التالي قياس مقسم، والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت، وفيه بحث لأنه يمكن تقريرها هكذا، لو كان التصور مكتسباً لما امتنع طلبه، لكن التالي باطل لأن المطلوب لا بد أن يكون معلوماً ومجهولاً، ولا شيء من التصور كذلك لأنه إما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً.

قوله: (وهذا العكس إلخ) قيل: إن عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الأخرى، فلا حاجة إلى اعتبار العكس المستوي، وليس بشيء لأن المستدل لا يعترف بالمنافاة بينهما، فإنه يقول: إن كل ما لا يمتع طلبه فهو غير مشعور به، ومشعور به كالمطلوب التصديقي، وقد

قوله: (قياساً مقسماً) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات بعدد أجزاء الانفصال والتاليفات بين الحمليات، وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة، وكأنه إنما يسمى مقسماً لأن الحمليات منقسمة على أجزاء الانفصال.

قوله: (إذ العكس المستوي لعكس نقيض إلخ) لا يخفى عليك أن عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر، فلا حاجة إلى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي، وكأنه أراد أن ينبت التنافي تصريح إحدى المقدمتين، واعلم أن لعدم صدق الحمليتين معاً وجهاً آخر غير ما ذكره المصنف، وهو أن عكس نقيض كل واخدة منهما ينتظم مع عين الأولى قياساً منتجاً للمحال، فيقال: مثلاً كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه، فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه، وعلى هذا.

قوله: (وهذا أخص من نقيض الثاني) لأن نقيض الثاني سالبة لا يحتاج إلى وجود الموضوع، وهذا معدول محتاج إليه.

غير المشعور به لا يمتنع طلبه، **وهذا أخص من نقيض الثاني فينافيه**، وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه، فهو ومشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه، وهو أخص من نقيض الأول فينافيه أيضاً، وإذا كان لازم كل منهما منافياً للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقاً (**فأجيب** بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض **إلى موجبة كلية** كما هو طريقة القدماء، **مما لم يقم عليه برهان** (و) **أجيب** (**بتقييد الموضوع** فيهما بالتصور أخرى) أي

بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بأن ضم عكس نقيض إحديهما إلى عين الأخرى، لينتج المحال هكذا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه.

قوله: (أخص من نقيض الثاني) لأن نقيضه سالبة جزئية أعني ليس كل ما هو غير مشعور به يمتنع طلبه، وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضي وجود الموضوع.

قوله: (إلى موجبة كلية) معدولة وأما انعكاسها إلى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبته شارح المطالع، فلا يفيد هاهنا لأن الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، فحينئذ يجوز أن يقال: يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع، فلا ينافي الأصل المقتضي لوجود الموضوع، وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الأخرى لا ينتج لانتفاء إيجاب الصغرى، وبما ذكرنا تبين أن الجواب المذكور تام، واندفع ما قيل: أن قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم، قولنا: كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس النقيض أو لا، وهذا القدر كافٍ في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق، لأنه إن أراد أنه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم، لأن الشيء إما مشعور به أو غير مشعور به، وكل منهما مما يمتنع طلبه، فليس لما لا يمتنع طلبه فرد حتى يصدق الإيجاب العدولي، وإن أراد بمعنى السلب فمسلم لكن لا يفيده لما عرفت.

قوله: (وأجيب بتقييد الموضوع إلخ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو أن القضية المأخوذة في القياس، قولنا: كل مشعور به مطلقاً أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه، وعكس

قوله: (مما لم يقم عليه برهان) أي على زعمهم، وإلا فقد أيد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي أوردها الكاتبي، وها هنا بحث وهو أن المتأخرين استدلوا على أن الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع، لكنا نعلم أنها تنعكس إليها بالمعنى العرفي في بعض المواد، فإن قولنا كل إنسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان، أطلق عليه العكس في الاصطلاح أم لا، بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته، واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق، فيكفي في إثبات مطلوب المدعي، فالحق أن الجواب هو الثاني وأما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع.

نحن نستدل هكذا التصور إما تصور مشعور به، وإما تصور غير مشعور به، وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه، وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه، وحينئذ تنعكس الحملية الأولى بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصوراً مشعوراً به، وينعكس هذا العكس بالمستوي إلى قولنا بعض ما ليس تصوراً مشعوراً به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لأن موضوعه أعم من موضوعها، ألا ترى أن ما ليس تصوراً مشعوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً، وأن يكون تصوراً غير مشعور به، وقس على ذلك حال الحملية الثانية، فإن العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصوراً غير مشعور به لا يمتنع طلبه، وموضوعه أعم من موضوع الحملية الأولى فلا منافاة بينهما.

(**الوجه الثاني**): من متمسكي الإمام في امتناع كسبية التصور أن يقال: (الماهية) **أي المفهوم التصوري** (أن عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (**فإما بنفسها** أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه (والأقسام) بأسرها(باطلة أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لأن معرفة المعرف الموصل متقدمة على المعرف الموصل إليه، وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة (وأما الثاني **فلأن جميع الأجزاء نفسها**) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه

نقيضه كل ما لا يمتنع طلبه ليس مشعوراً به مطلقاً، وعكسه المستوي بعض ما ليس مشعوراً به مطلقاً لا يمتنع طلبه، وهذا لا ينافي الأصل لجواز صدقه باعتبار أن يكون ذلك البعض مشعوراً به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقي.

قوله: (أي المفهوم التصوري) أي ما من شأنه أن يتصور، وفائدة التفسير إخراج المفهوم التصديقي فإن الإمام قائل باكتسابه، والقرينة على ذلك التفسير قوله إن عرفت.

قوله: (فإما بنفسها) أي من غير تصريح بالجزء، فيخرج عنه التعريف بجميع الأجزاء، ويدخل في قوله بجزئها سواء كان إلخ، فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام.

قوله: (أي المفهوم التصوري) فسر الماهية بهذا، وإن كانت شاملة للمفهوم التصديقي لأن النزاع في المفهوم التصوري، فإن قلت: ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء، وجد الفاهم أو لم يوجد، وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم، فكيف عرفها بالمفهوم؟ قلت: أراد بالمفهوم ما من شأنه أن يتعلق به الفهم، لا المفهوم بالفعل.

قوله: (فلأن جميع الأجزاء نفسها) فإن قلت: التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الأجزاء لأنها نفس الشيء لا جزؤه، وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيماً للتعريف بالنفس، قلت: أراد بالتعريف بالجزء أن يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة، فيتناول التعريف بجميع الأجزاء ويقال: التعريف بالنفس فتأمل.

تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من أجزاء الماهية (إن عرفها وأنها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد أبطل والخارج) **أي وعرف الجزء الخارج هو منه** (وسيبطل) وهذان المحذوران إنما يلزمان معاً إذا كان ذلك البعض معرفاً، لكنه الماهية وهو ممنوع، فالأولى أن يقال: والبعض إن عرفها **فلا بد أن يعرف جزءاً منها**، فذلك الجزء إما نفسه فيكون معرفاً لنفسه، وإما غيره **فيلزم التعريف بالخارج**، **لأن كل جزء** خارج عما يقابله من الأجزاء (وأما الثالث: فلأن الخارج لا يعرف) الماهية (إلا إذ كان **شاملاً لأفرادها** دون شيء

قوله: (وعرف إلخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج، وما سيبطله هو التعريف بالخارج، والتعريف للخارج لا يستلزم التعريف بالخارج، فإن الجزء إذا عرف الكل فهو تعريف للخارج، وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له، فالمستتر فيه راجع إلى البعض دون موصوف الخارج، وهذا بناء على مذهب الكوفيين من أنه لا يجب إبراز الضمير فيما لا يرتفع اللبس بالإبراز كما نص عليه في الرضي، وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح، ولعل وجهه أنه لا يجوز اشتمال أحد الجزأين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتي، فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر، فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج هاهنا.

قوله: (فلا بد أن يعرف جزءاً منها) إذ لو لم يعرف شيئاً من أجزائها كانت الماهية معلومةً بجميع أجزائها بديهة، أو بشيء آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفاً لها.

قوله: (لأن كل جزء إلخ) والإلزم التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتياً.

قوله: (شاملاً لأفرادها) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجحاً لاعتباره للتعريف دون ما عداه.

قوله: (أي وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعاً لما يقال: الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج.

قوله: (فلا بد أن يعرف جزءاً منها) إذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء، بأن كانت بأسرها معلومة، أو بأن تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفاً سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً إلى تصورها، فلا يكون معرفاً إذ لا معنى للمعرف إلا الموصل.

قوله: (وأما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فإن قلت: الجزء المعرف وإن كان غير المعرف، وخارجاً عنه لكن يجوز أن يكون ذلك الجزء المعرف مركباً من المعرف، وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج، وإن التجأ عن أن الغير لا يطلق على الكل بالنسبة إلى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجاً عن القسمين، قلت: لم يلتفت إليه لانه ينقل الكلام إلى تعريف المركب، فيلزم الانتهاء إلى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه، وأما القول بجواز أن يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شيء من أجزائه، فهو الجواب الحق على ما سيأتي من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض.

مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ما سواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف على تصورها وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج إياها، وتوقف تعريفه إياها على **العلم بذلك الاختصاص** المتوقف على تصورها (وتصور ما عداها **مفصلاً**، وأنه محال) لاستحالة إحاطة الذهن بمالا يتناهى تفصيلاً (**وأجاب عنه بعض المتأخرين**) يعني صاحب نقد المحصل (بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد) من أجزائها (مقدمٌ) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدماً عليها، فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه، فجاز تعريفها بجميع أجزائها (**قلنا**) في دفع هذا الجواب **بطريق المعارضة** (الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها) أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء، وإذ ليست تلك

قوله: (**مفصلاً**) إذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ما عداه، فلم يقصد التمييز التام.

قوله: (**قلنا إلخ**) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة، لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الإمام وهي قوله: جميع أجزاء الشيء نفسه، وإن ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح، فجاز تعريفها بجميع أجزائها لكن لاخفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك، وحينئذ يحمل الجواب الأول على إثبات المقدمة الممنوعة، وأما الثاني والثالث فغير موجه، وأما حمل ما ذكره صاحب النقد على على النقض على ما وهم فغير موجه، لأنه ذكر دليلاً برأسه على عدم النفسية، ولم يثبت أن دليل الإمام يستلزم المحال.

قوله: (**بطريق المعارضة**) فيه أنه إذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة؟ فإن المعارضة للمعارضة لا تسمع إلا أن يقال: لما لم يستدل أولاً على تلك المقدمة، فكان المعارض مستدلاً على إبطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لا معارضة للمعارضة.

قوله: (**والعلم بذلك الاختصاص إلخ**) فيه نظر لأن الحد الأوسط ليس مكرراً ظاهراً، ولو قال: إلا إذا علم شموله لأفرادها دون شيء مما عداها لم يرد هذا.

قوله: (**وأجاب عنه بعض المتأخرين إلخ**) قيل: يمكن أن يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الأجزاء لا منعاً وسنداً، وإلا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند، ثم إن منع النفسية وإن لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر، لكن لما جعل المستدل عليه عدم الجواز هو النفسية، فإذا منعت لزم الجواز بالنسبة إليه، ويمكن أن يجعل نقضاً بأحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي أقيم على عدم جواز التعريف بجميع الأجزاء على تقدير صحته المحال، وهو تقدم الكل عليه.

الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الأجزاء (جميعاً) هذا خلف (أو دونها) أي، أو يكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون أجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها، والأظهر في العبارة أن يقال: لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فإما أن يكون داخلاً فيها فلا يكون جميعاً، أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا: في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الأجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فإن الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام، فإن كل إنسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم، وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم، بل نقول: كل واحد من الأجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءاً لنفسه، ثم إنه أيد هذه المناقضة بقوله (وإلا) أي وإن لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أي كل الأجزاء (على نفسه) لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه، ويمكن أن يجعل هذا نقضاً إجمالياً كما لا يخفى، **فإن أراد هذا المجيب** بجميع الأجزاء جميعها مطلقاً بحيث يتناول المادية والصورية معاً، فدفع جوابه ما قدمناه (وإن أراد) به (الأجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراده أعني الأجزاء المادية وحدها (جميعاً) حقيقة بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني (ولا كافية في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حداً تاماً، **والكلام فيه** (وقال غيره:) وهو القاضي الأرموي (بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء) ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء وإن كان نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة، فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الأجزاء، فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً هو المعرف الموصل إلى التصور

قوله: (يعني أن تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الأجزاء والماهية، والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الأجزاء، وتصور الماهية

قوله: (فإن أراد هذا المجيب إلخ) إشارةً إلى أن المعطوف عليه لقوله: وإن أراد الأجزاء المادية إلخ محذوف، ومثله غير عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء الصوري رأي الطوسي ومن تبعه، ومختار الشارح أن الصور الاجتماعية ليست بجزء لا من المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه.

الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالاً، وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه، ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو أنا إذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معاً مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب، متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية، والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق أن الأجزاء إذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيداً بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهي) فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) **يعني أن تلك الصور المجتمعة** تصور الماهية بالكنه **بل عينها كما ستعرفه** (لا أن ثمة مجموعاً) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) أي تصورها وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً، فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت إحداهما بالأخرى صارتا معاً مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً، ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً، وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزءين، ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع أمور كل واحد منهما متقدم) على الماهية وله مدخل

صرفه الشارح إلى ما هو المقصود من أن الأجزاء المستحضرة من حيث إنها مستحضرة هي الصور، وإن قوله: فهي الماهية على حذف المضاف أي تصورها.

قوله: (بل عينها) أي تصور الماهية عين الماهية بالذات، ويمكن أن يعبر عنه بالماهية فلا حاجة إلى حذف المضاف غاية ما في الباب أن يراد من حيث قيامها بالذهن.

قوله: (كما ستعرفه) أي في بحث العلم من أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فمن حيث القيام بالذهن يسمى علماً، ومع قطع النظر عنه يسمى معلوماً.

قوله: (والكلام فيه) لأن الجواب على اختيار الشق الأول من الشق الثاني، هو أن التعريف بجميع الأجزاء والتعريف به حد تام.

قوله: (يعني أن تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح في كون مجموع الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية، وليس المتبادر من كلام الأرموي ذلك بل أن يكون تصورات الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات، هو تصور المجموع أعني الماهية وجه الشارح كلام المصنف بحيث أفاد القدح في ذلك المتبادر، حيث قال: يعني أن تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله: من التصورات والماهية بقوله أي تصورها، والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد، وأشار بقوله: بل عينها إلى أن المقصود الأصلي ها هنا وإن كان تصور الماهية إلا أنه عبر عنه بالماهية تنبيهاً على اتحاد العلم والمعلوم.

في تعريفها، وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الأمور وترتيبها، وما أحسن ما قيل: حدست تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية في الذهن (كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فإنها متقومة بجميع الأجزاء بمعنى أنه ما من جزء) من الأجزاء الخارجة (إلا وله مدخل في التقويم والكل) أي على جميع الأجزاء مجتمعاً (هو الماهية) بعينها (لا أنها تترتب عليه) أي جميع الأجزاء **فكما أنَ جميع الأجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية، واجتماعها فيه ليس جزءاً منها بل خارج عنها لازم لها، كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية، واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها**، وكما أن كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج، كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية مقوم لها

قوله: (هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث أما أولاً فلان إيراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له، حينئذ وأما ثانياً فلان ما نقله الشارح في الوجود مما لا مساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر، فكان على الشارح أن يبين أن ما ذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة، وإن وقع فيها تغيير ما، وأما ثالثاً فلأنه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وستراه الخ، وما توهم من أنه نقض لشبهة الإمام فليس بشيء لأنه لا دخل لطرد الإمام في كونه نقضاً، ولأنه إنما يكون إشارةً إلى النقض لو قال: بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لأنه بالتغيير لا تبقى تلك الشبهة، فيجوز أن يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير، وعندي في حل هذه العبارة أن قوله: هذه المغلطة إشارة إلى الغلط في الفرق بين جميع الأجزاء والكل الذي هو الماهية، ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله: وستراه الخ الإشارة إلى أن ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما أورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره، فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفي فيه عن الجواب إجمالاً وبيان طرد هذه المغلطة في نفس التركيب عن الوجود أن قوله: كان الوجود محض ما ليس بوجود إنما يتم لو كان جميع الأجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود، الذي هو مجموع الأجزاء، وإلا فاللازم أن يكون جميع أجزاء الوجود محض ما ليس بوجود، وكذا قوله: فذلك الزائد هو الوجود مبني على أن تلك الأجزاء نفس المجموع للأجزاء، وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق.

قوله: (فكما أن جميع الأجزاء إلى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لأن الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لها، تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط، فإذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلةً من غير أثر للنظر والاكتساب، إذ لا شك في حصول الشيء عن حصول جميع أجزائه، فما معنى ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من أن هذا المجموع إنما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الأجزاء وترتيبها.

متقدم عليها في الذهن، ولما كان جواب القاضي محتملاً لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً، بل أشار بقوله: والحق إلى إشعاره بما ليس حقاً (**وستراه**) أي الإمام الرازي (يطرد **هذه المغلطة**) **الثانية** (في التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغيير ما) فيقول: في نفس التركيب عن الوجود مثلاً **إن كانت أجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية، وإن كانت غير وجودات**، فإن لم يحصل عند اجتماعها **أمر زائد** كان الوجود محض ما ليس بوجود، وإن حصل فذلك الزائد هو الوجود، وتلك الأمور معروضات **لا أجزاؤه وأنت خبير** بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً، سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً، فالأولى أن لا يقيد التركيب بالخارجي إلا أنه قيده به **إشعاراً** بأن هذه المغلطة سفسطة، لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي

قوله: (**إن كانت أجزاؤه وجودات**) أي ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها، فتكون تلك الأجزاء مختلفة بالعدد أو داخلاً فيها، فتكون تلك الأجزاء مختلفة بالنوع.

قوله: (**ساوى الجزء كله في تمام الماهية**) أي الجزء بلا واسطة إن كانت مختلفة بالعدد، وبواسطة إن كانت مختلفة بالنوع، فيلزم أن لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً، ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية.

قوله: (**وإن كانت غير وجودات**) أي لم يصدق عليها صدق الذاتي.

قوله: (**أمر زائد**) أي عارض كما يدل عليه قوله معروضاته.

قوله: (**لا أجزاؤه**) وقد فرض أنها أجزاؤه هذا خلف، وبما حررنا لك ظهر أن الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الأجزاء والكل.

قوله: (**وأنت خبير الخ**) فيه بحث لأن دلالته على نفي التركيب لا ينافي ما ذكره المصنف من طرد الإمام إياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال: الوجود بسيط فلا يحد فإن مقصوده أنه بسيط في نفسه، فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الأعيان إذ لا سترة في عدم كون الوجود مركباً في الأعيان.

قوله: (**إشعاراً الخ**) فيه بحث أما أولاً فلان الإشعار المذكور خفي غاية الخفاء، وأما ثانياً

قوله: (**وستراه الخ**) قيل: فائدة هذا الكلام هي النقض الإجمالي على المتمسك الثاني بأنه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه أن النقض إنما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز أن يكون الخلل عارضاً بعد التغيير، فينتقض المغير لا الأصل على أن التغيير في حد كأنه أخرج عن الأصل بالكلية فقوله: لتغيير ما ليس كما ينبغي إلا أنه لما أراد ترويج النقض ناسب له أن يقول ذلك، واعلم أن مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو أن يقال: إن الأجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهناً، كان كما في التعريف أو خارجاً فتأمل.

مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الأشياء في الخارج (هذا) أي كما ذكرناه (أو نختار أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الأجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بأن يكون تصوره ضرورياً (أو) يكون (معرفاً بغيره) إن كان تصوره نظرياً، وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه، فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً، لا يقال: لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها، وذلك إما نفسه أو غيره، فيلزم أحد المحذورين كما مر لأنا نقول: معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها، وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها، ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج، وليس علة الحصول شيء من أجزائها فيه، ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه

فلأنه حينئذ يكون ترك التقيد بالخارجي مشعراً بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً، وأما ثالثاً فما فائدة الإشعار، والحال أنه قد صرح فيما بعد بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب.

قوله: (لا يقال لا بد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الأجزاء.

قوله: (أن الجزء الصوري الخ) يعني أن الجزء الصوري في المركبات كالسرير، والبيت علة لحصول الماهية إذ الصوري ما به الشيء بالفعل، وليس علة لحصول شيء من أجزاء المركب، أما للجزء المادي فلتقدمه على الصوري، وأما للصوري فلامتناع علية الشيء لنفسه، وإذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه، فليجز مثل ذلك في المركب الذهني، فإن الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي، وما ذكره سابقاً من أن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصوري مع المادي خارج عن الماهية، فلا منافاة فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (ما ذكرتموه) من أن معرف الماهية لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها.

قوله: (لغيره) باللام الجارة لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من أجزاء الماهية الذي هو خارج، فضمير هو راجع إلى البعض الذي رجع إليه الضمير في تعريفه، وضمير عنه إلى غيره ليكون التعريف بالخارج.

قوله: (أو نختار أنه الخ) لا يخفى أن القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه، إلا أنهم لما جوزوا التعريف بجميع الأجزاء، وبالبعض وبالخارج احتاج إلى التقصي عن الإشكالات كلها.

قوله: (ألا يرى أن الجزء الصوري الخ) قيل: أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا حقيقة كما هو المشهور، فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من أن الاجتماع خارج عن المركب الخارجي، وما صرح به في أول الموقف الرابع من أن الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها، ففيه أن حديث العلية حينئذ لا يكاد يصح، وقيل: هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق.

لغيره الذي هو خارج عنه، **فإن قلت**: إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم **عاد الإشكال بحذافيره إلى تعريفه** به، قلت: ويعود إليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار (أنه أي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه إياها (الاختصاص) فإن الخارج **إذا كان لازماً لها** مختصاً بها، وكان مع ذلك **بحيث ينتقل** الذهن من تصوره إلى تصورها صلح أن يكون معرفاً لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فإنه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص، والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وإن سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج **(فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما)** لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها (فلا دورو) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) أي مجملاً (لا) على تصور ما عداها (مفصلاً وإنه) أي تصور ما عداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) أي كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من

قوله: **(فإن قلت الخ)** اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره، وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ما وهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه إلى الباء الجارة نظراً إلى هذا السؤال.

قوله: **(عاد الإشكال الخ)** أي الإشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله، ويعود إليه أيضاً الجواب برمته، فإنه ما أجاب عن التعريف بنفسه، ولا يجوز حمله على الإشكال المتعلق بالخارج فقط على ما وهم، لأنه يستلزم استدراك قوله: بحذافيره ورمته.

قوله: **(إذا كان لازماً لها)** أي شاملاً لجميع أفرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الأفراد، بأن لا يوجد فرد من أفرادها بدونه، فمآله إلى الشمول، وإنما حملناه على ذلك، إذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة إذا كانت شاملة.

قوله: **(بحيث ينتقل الخ)** وكان غافلاً عن اختصاصه وعدم اختصاصه، فلا يرد أنه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده، فلا يفيد التعريف بالتمييز التام.

قوله: **(فإن قيل الخ)** استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بإبطال التعريف بالجزء والخارج بناء على أنه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه.

قوله: **(عاد الإشكال بحذافيره)** حذافير الشيء أعاليه ونواحيه، ويقال: أعطاه الدنيا بحذافيرها أي بأسرها والواحد حذفاً، وأراد بالإشكال الإشكال المتعلق بالتعريف بالخارج، وهو لزوم الدور وإحاطة الذهن بما لا يتناهى، لا الإشكال المتعلق بمطلق التعريف، حتى يرد أن الغرض أنه معرف بغيره فلا يحسن أن الغير إما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه.

قوله: **(فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ)** فإن قلت: معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصاً، فينقل الكلام إلى معرفة اختصاصه، فيدور أو يتسلسل قلت: المجيب إنما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتأمل.

الأحياز) التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالاً باعتبار شامل لها (**فإن قيل**: الأمور الداخلة) **أي الأمور التي كل واحد منها داخل في الماهية**، وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً، لأن الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارجة **إن كانت حاصلة ضرورة** ومستلزمة للعلم بالماهية **فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها** لامتناع تحصيل الحاصل، (وإلا امتنع التعريف بها) **أما إذا لم تكن** حاصلةً، **فلا** يتصور التعريف بها قطعاً، وأما إذا لم يكن حصولها ضرورياً، بل كسبياً **فلاحتياجها** حينئذ إلى معرف آخر، وينقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال، **أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري**، وأما إذا لم تكن مستلزمة

قوله: (**ضرورة**) قيد به لأن الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور، فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (**فالماهية معلومة معها**) أي مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه، ولا يتخلل بينهما زمان، فلا يرد أن المعية الزمانية ممنوعة لأن العلم باللازم عقيب العلم بالملزوم، والمعية الذاتية لا تنافي كونها معرفة للماهية إذ المعرف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف على معرفته.

قوله: (**فلا تعرف الماهية بها**) أي بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فإنه يقتضي عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية.

قوله: (**أما إذا لم تكن الخ**) لا يخفى أن حاصل الاستدلال أنه لا شيء من التصورات بمكتسب بالأمور الداخلة أو الخارجة، إذ لو اكتسب شيء منها بها، فلا يخلو إما أن تكون الأمور الداخلة فيه والخارجة عند معلومة ضرورة، ومستلزمة للعلم أولاً، وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف، أما على الأول فلامتناع تحصيل الحاصل، وأما على الثاني فإن لم تكن تلك الأمور معلومة فظاهر، وإن كانت معلومة بالكسب يحتاج إلى معرف آخر، فأما أن يتسلسل أو ينتهي إلى أمور يكون حصولها بالضرورة، فالملازمة بين المقدم والتالي ظاهرة، إذ المقدم المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية، فلا يرد منع الملازمة بأن المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة المعرف كلها كسبية، وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر، والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً، لأنه مبني على توهم أن المدعى إبطال الموجبة الكلية، وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل: في بيان بطلان التالي، أعني قوله أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري من أنه خلاف المفروض، والعجب أن هذا القائل جعل بيان بطلان التالي بأنه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن المنع المذكور المورد على الملازمة.

قوله: (**إن كانت حاصلة ضرورة**) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح، إلا أنه من قبيل تعيين الطريق عند المصنف كما سنذكر مثله في موقف الجوهر.

قوله: (**أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري**) وإذ لا انتهاء لمنافاته الغرض تعين التسلسل

للعلم بالماهية، فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة (المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معاً مرتبة وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة، إما ضرورة وإما اكتساباً منتهياً إلى الضرورة، لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر، فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها، وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها، وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية **بوجه أكمل** مما كان قبل ذلك، وقس على هذه الأمور الخارجية المتعددة، فإن قلت: هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت: من جوز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد **لا تكون ملحوظة قصداً فإذا استحضرت ولوحظت قصداً** أفادت العلم بالماهية، وإن كان ذلك نادراً جداً.

قوله: (قلنا الخ) حاصله أنها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها، ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها، بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة، والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع.

قوله: (بوجه أكمل) كونه أكمل مما سبق بناء على أن الشيء إذا انكشف انكشافاً قوياً عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف، فتصور الشيء بالوجه الأعم بعد تصوره بالوجه الأخص، ليس الحاصل فيه إلا التصديق بثبوت ذلك الوجه الأعم له، وقيل: المراد بالوجه الأكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق.

قوله: (قد لا تكون ملحوظة قصداً) بأن تكون حاصلة يتتبع بعض المعاني المقصودة.

قوله: (فإذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر، وأما في نفس المعرف ففي التعريف اللفظي عند من يقول بإفادته التصور، فإنه ليس فيه إلا إحضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرف.

المحال وفيه المطلوب، وبهذا سقط ما يقال: ليس للانتهاء إلى ما حصوله ضروري معنى، لأن المفروض أن الأمور الداخلة والخارجة والمأخوذة في المعرف كلها كسبية، وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقاً، وأما ما يقال: في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية إلى الخارجة الضرورية أو بالعكس، فالمحكوم عليه بالنظرية مثلاً كل واحدة من الداخلة على حدة، والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لأن الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده، وهو اختيار أن التعريف بالأجزاء الداخلة والخارجة، واختيار أنه بالخارجة وهذا الجواب إنما يتم إذا كان أصل الجواب باختيار أن التعريف بالأمور الداخلة والخارجة هذا، والأظهر أن يقال: الكلام في كل معرف مخصوص على حدة، ولذا ذكر الانتهاء إلى ضروري فتأمل.

قوله: (فإذا استحضرت ولوحظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأتى في المركب أيضاً، لكنه

(**المذهب الثالث**) في هذه المسألة (أن ما اعتقاده لازم) للمكلف **مما يتوقف عليه** إثبات التكليف والعلم به (**نحو إثبات الصانع** وصفاته والنبوات ضروري) قيل: هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (**ويبطله أن معرفة اللّه تعالى** واجبة إجماعاً) كما ذهب إليه الأشاعرة (أو عقلاً) كما ذهب إليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شيء من غير المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن **حاصلاً**) **بالضرورة**، بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفاً بتحصيله) بنظره **ليثبت به الشرائع** والأحكام التكليفية (وأنه) أي التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات (**لا يعلم التكليف قطعاً**) لا بهذه الأمور ولا بغيرها، وإذا لم

قوله: (**مما يتوقف عليه الخ**) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات، بل العمليات لأن اعتقاد حقيتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف، فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث أنه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤول إلى ما ذكره الشارح.

قوله: (**نحو إثبات الصانع**) أي ثبوته، وكذا الحال فيما سيأتي، والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف.

قوله: (**ويبطله الخ**) قدم الإبطال على الاحتجاج إشارة إلى بطلانه بأي وجه يحتج به عليه.

قوله: (**أن معرفة اللّه تعالى الخ**) لا يخفى أن كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف، أعني وجوده وعلمه وقدرته وإرساله الرسل ضروري لا ينافي كون معرفة اللّه واجبة إجماعاً، فلعله يستثني تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بانه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله، فإنه يشعر بانه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله.

قوله: (**حاصلاً بالضرورة**) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به، ولذا قيد الشارح النظري بقوله: يتوقف حصوله على النظر فما قيل: إن الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم.

قوله: (**ليثبت به الشرائع الخ**) بناء على أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه.

عنه مندوحة، واعلم أن التعريف بالمعاني البسيطة إنما يتصور في التعريف بالخارج، أو ببعض الأجزاء إذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف، وإلا لزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه، ليمكن اعتبار المغايرة بالإجمال والتفصيل فليس هناك إلا أن تكون الماهية غير ملحوظة قصداً، أو تلاحظ قصداً، وتسمية هذا القدر كسباً واعتبار أنه معرف ومعرف مما لا يرضى به أحد.

قوله: (**لا يعلم التكليف قطعاً الخ**) قيل: إن الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما

التكليف أصلاً كان غافلاً، وتكليف الغافل لا يجوز إجماعاً (**والجواب أن الغافل**) **الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً** (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك، ولكن (لم يقل: له إنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه، فلا تكليف على الأول اتفاقاً، ولا على الثاني عندنا (لا من لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً، **فإنه غافل** عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره، وذلك لا يمنع من تكليفه (وإلا لم يكن الكفار مكلفين) إذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) **عطف على ما تقدم** بحسب المعنى كأنه قيل: ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون

قوله: (**أن الغافل الخ**) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه إجماعاً له، فرد أن أحدهما متفق عليه والآخر مختل فيه، والإجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافي الاختلاف في صدقه على بعض الأشياء، فلا ينافي قيد الإجماع بقوله، ولا على الثاني عندنا، وما قيل: إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين، لأن كلاً منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى ينافيه، فلا يخفى ركاكته إذ المحكوم عليه بعدم الجواز إجماعاً ليس إلا الواحد المعين، فلا فائدة لضم النوع الآخر إليه، والحكم على سبيل الإبهام.

قوله: (**فإنه غافل الخ**) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد، وحاصله أنه إن أريد بالعلم في قوله: لا يعلم التكليف التصور نمنع الصغرى أعني قوله: لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف، لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة، وإن أريد به التصديق نمنع الكبرى، أعني قوله: وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً، فإن الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له: إنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحد المختار، فدائرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به، وإنما لم يقيد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور.

قوله: (**عطف على ما تقدم الخ**) فهو دليل ثان لقوله لا من لا يعلم أنه مكلف، وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور، فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف، وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا مساس له أصلاً.

يشير إليه بقوله ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره، فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد؟ وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول، فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف، فإن قلت: إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه، قلت: له عدم الإصغاء حينئذ فتأمل.

قوله: (**والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً الخ**) **فإن قلت**: قيد الإجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا، لدلالته على عدم الإجماع في الثاني، **قلت**: المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين، إلا أن كلاً منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى ينافيه فتأمل.

الكفار مكلفين، ولأن (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فإن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (**فلو توقف وقوعه على العلم**) والتصديق (**به لزم الدور**).

(**المذهب الرابع**): في هذه المسألة (إن الكل نظري) سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (**ويبطله ما مر) من شهادة الوجدان** بكون البعض ضرورياً، ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (**بأن الضروري** يمنع خلو النفس عنه، وما من علم) تصوري أو تصديقي (إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط) كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها، فيكون الكل غير ضروري

قوله: (**ويبطله**) أي كون الكل نظرياً بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع، حيث قال: في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة، فإن فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شيء كان خروجاً عن محل النزاع.

قوله: (**بأن الضروري الخ**) لأن الضروري ما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا أن المراد منه امتناع الانفكاك المقدور.

قوله: (**فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور**) قد يدفع الدور بأن مدعى الجاحظ ومتبعيه هو أن الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف، وهو لا يتوقف على الوقوع بل الإمكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور، وأنت خبير بأن تطبيق عبارة الكتاب على هذا، وإن أمكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف، أي لا يعلم إمكان التكليف إلا أنه لا يتم حينئذ قوله: لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم إمكان التكليف، لأن العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بالأمور المذكورة بالفعل، وإنما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر.

قوله: (**ويبطله ما مر من شهادة الوجدان**) فإن قلت: شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل إنما كان في النظر الذي يحتاج إلى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالإبطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً، بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت: لعل الجهمية زعموا أن الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق، المقابل للضروري توهماً منهم أن الضروري ما لا تجد النفس إلى الانفكاك عنه سبيلاً، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، فرد عليهم أولاً بأن مدعاهم أعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان، وثانياً بأن دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال: النزاع لفظي وأن مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف على أمر أصلاً، وبالنظري الذي أثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل.

وهو المراد بالنظري (والجواب **أن الضروري) المقابل للنظري** (قد تخلو عنه النفس إما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه، والإحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلفقده) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (وأما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء (فإذ قد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً، ولا بواسطة.

قوله: (أن الضروري المقابل للنظري) أي الضروري بالمعنى الأعم حاله ما ذكر، لأن الضروري وإن كان بالمعنى الذي يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط، وليس هذا لقيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي إذ لا فائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر، بل إشارةً إلى تعليل جواز الخلو وهو أن الضروري المقابل للنظري إنما يقتضي عدم توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه، وإلى أن خلاصة الجواب يرجع إلى الترديد وهو أنه إن أريد بالضروري ما ليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلو عنه، وإن أريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظري فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه، فلا يصح قوله: فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري.

[المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية]

أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها، ولا بد لنا من ذلك (إذ إليه المنتهى) فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها، وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً (**وأنها تنقسم إلى الوجدانيات**) وهي التي نجدها إما بنفوسنا، أو بآلاتنا الباطنة. كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا، وغضبنا ولذتنا، وألمنا وجوعنا وشبعنا. (**وإنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة**) **أي غير معلومة الاشتراك** يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) **فإن ذلك** الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (وإلى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها، فيتناول التجربيات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات **والحدسيات** والمشاهدات (والبديهيات)

قوله: (أي بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها.

قوله: (وأنها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على إثبات العلوم فهو كالتفسير له أي إثبات انقسامها إلى أقسامها المذكورة، وقوله: إنها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لإثباتها، وكذلك قوله: فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء سبب التعرض لإثباتها والرد على منكريها.

قوله: (وإنها قليلة النفع) لإفادتها العلم لصاحب الوجدان.

قوله: (أي غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لأن غاية الأمر عدم العلم بالاشتراك لا انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثري، وإلا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا، ولذا يستدل بالوجدان في بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان، وأشار إليه بكلمة ربما، وقال المصنف: إنها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها.

قوله: (والحدسيات) أدرجها في الحسيأت إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا

قوله: (في إثبات العلوم الضرورية) أي إثبات أنواعها ولا بد من هذا الإثبات، لأن بعض المطالب منته إلى بعض معين منها، والبعض الآخر إلى البعض الآخر، فلا يكفي إثبات مطلقها بل يحتاج إلى إثبات أقسامه ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب، فلا يرد أن هذا قد علم مما سبق من حيث بين أن الكل ليس بنظري على أن الإثبات يجوز أن يكون من الثبات، وهو إنما يحصل بدفع شبهة الخصم.

قوله: (والحدسيات) قيل: إدراج الحدسيات في الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث، لأن بعض الحدسيات بالنسبة إلى بعض الأشخاص نظري بالنسبة إلى آخر، مع أن

أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس، **فهذان** القسمان أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير، أما البديهيات فعلى الإطلاق **وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك** في أسبابها أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس أو **مشاهدة** (والناس فيهما فرق أربع حسب

بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة، ومقارنة القياس الخفي الحاصل بلا تجشم كسب إلا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس علماً يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسي من غير استعانة بالحس منها، كمالاً لصاحب النفس القدسية، وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته في جميع أنواعها أو بعضها.

قوله: **(أو مشاهدة)** أي إدراك بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، ليعم الوهميات وهذا هو الحق، فإن مشاهداتك ليست حجة على ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور، وإنما ترك هذا

النظريات إنما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها، وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع أنه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعاً، والجواب أولاً أن الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة إلا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وثانياً أن ما أدخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه، والبعض الآخر مندرج في البديهيات لأنه في حكم الأوليات كالقضايا الفطرية القياس في أن العقل لا يحتاج إلى نظر فتأمل.

قوله: **(أي الأوليات)** وجه التفسير أن البديهي بمعنى الضروري يعم الكل، وكون فطرية القياس في حكم الأوليات بناء على أن الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل إلا إلى تصور الطرفين.

قوله: **(وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك الخ)** قال الأستاذ المحقق: قد اشتبه الكلام واضطرب ها هنا وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات، وذلك أنه قال المصنف: ها هنا كما هو المشهور إن الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير، ثم حكم الشارح على غيرها بأنها العمدة في العلوم لكونها حجةً على الغير أما البديهيات فمطلقاً، وأما سائر الأقسام، فإذا ثبت الاشتراك في الأسباب، ولقائلٍ أن يقول: فإذا ثبت الاشتراك في الوجدان لمَ لاتقوم حجة على الغير؟ فإن قلت: الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً، قلت: كذا في غيره سيما الحدسيات، واعلم أن هذا إنما يرد على ما حمل الشارح كلام المتن عليه، حيث فسر قوله لأنها غير مشتركة بقوله: **أي غير معلومة الاشتراك يقيناً**، ففهم منه أنه يجوز الاشتراك فيها، وكذا قوله: **فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه**، وأما إذا حملنا على ظاهره، وقلنا الوجداني ما يجده الإنسان من نفسه **كجوعه وعطشه**، **وأما ما يدركه** من غيره مثل خوف وغضب، فإما بالاستدلال بالآثار وإما من قبيل الوهميات، فلا يرد والظاهر أن الحق هذا، ولهذا صرح الإمام والمصنف بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا، ثم قال الشارح في ذلك المقصد: اعلم أن العمدة من هذه المبادي الأوليات ثم القضايا

الاحتمالات) العقلية **باعتبار قبولهما معاً** وردهما معاً وقبول إحداهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية، وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) أي دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب إلى أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الإمام الرازي، ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً، أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله: (ولعلهم أرادوا) بقولهم أن الحسيات غير يقينية (أي جزم العقل) بالحسيات (**ليس بمجرد الحس** بل) لا بد له (مع) الإحساس من (أمور تنضم إليه) أي إلى الحس

القيد فيما سيأتي بناء على ظهوره وذكره ها هنا، وأما ما سيأتي من أن العمدة من هذه المبادئ الأوليات ثم القضايا الفطرية القياس، ثم المشاهدات الخ فلا يقتضي أن تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم أن تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسماً منها، سيما إذا ذكر هاهنا أن الوجدانيات قليلة النفع في العلوم، وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض في هذا المقام.

قوله: (باعتبار قبولهما الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الأخر، أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب إليه أحد.

قوله: (ليس بمجرد الحس) وإلا لما وقع الغلط فيها.

الفطرية القياس، ثم المشاهدات ثم الوهميات، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك، وفيه أن ظاهره يقتضي أن تكون الوجدانيات من العمدة، وحجة مطلقاً لاندراجها في المشاهدات وأن تكون الحسيات حجة على الإطلاق لعده إياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الأسباب مع تصريحه هاهنا بأنها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات هاهنا عمدة، وحجة على الغير إذا ثبت الاشتراك في الأسباب وأخرجها هناك من العمدة، وصرح بأنه لا يمكن إقناع الجاحد بها، وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات، فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر إلى تكلف بعيد بليغ، إلى هاهنا كلام الأستاذ، وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام إن شاء الله تعالى.

قوله: (باعتبار قبولهما معاً الخ) يريد أن حصر الاحتمالات العقلية في الأربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً لوجود احتمالات أخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه.

قوله: (ليس بمجرد الحس) وإلا لما وقع الغلط في أحكام الحس، قيل: احتجاجهم المذكور بظاهره لا يلائم حمل مدعاهم على هذه الإرادة.

(فتضطره) أي تلجئ تلك الأمور العقل (إلى الجزم) بما جزم به من الحسيات، (لا نعلم ما هي) أي ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية، وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فإليها) أي إلى الحسيات (تنتهي علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها، وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة، فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاء؟ وإنما قلنا: بانتهاء علومهم إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس، وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون، والفساد وبالآثار العلوية، وبأحكام المعادن والنبات، والحيوان مأخوذ من الحس، وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطلميوس مبني على الإحساس، وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات، هذا وقد صرحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، **فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات** (قالوا: لو اعتبر حكم الحس فإما في الكليات) **أي في القضايا الكلية** (أو في الجزئيات) **أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية**، (وكلاهما باطل أما الأول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات (فظاهر) **لأن الحس لا يدرك** إلا هذه

قوله: (في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية، لأن الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به، فهو يشارك الشق الأول أو الثاني، وإنما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية، والجزئية، مع أنه حينئذ يكون الترديد حاصراً رعاية للفظ في فإن المناسب على هذا التفسير كلمة على

قوله: (فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات) يمكن أن يناقش فيه أن القدح في الحسيات بمعنى أن الحس لا يفيد اليقين، والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القدح في البديهيات لجواز أن يكون الإحساس بالجزئيات، والحكم عليها بطريق الظن كافياً في الاستعداد في البديهيات.

قوله: (أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى أنه يبقى احتمالان آخران وهو أن يكون الحكم في القضية المهملة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض، والظاهر أنهما تشاركان للشق الأول في الفساد هذا، والأولى أن لا يحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا.

قوله: (لأن الحس لا يدرك الخ) ولأن حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيراً، كما سنبينه فلو فرض إدراكه لجميع الجزئيات حتى الأفراد المتوهمة أيضاً لم يكن حكمه الكلي يقينياً.

النار، وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال، ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعاً بأفرادها الماضية والمستقبلة، فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمة) الوجود في الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أي بالأفراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطي حكماً متناولاً إياها؟ والحاصل أن الحكم لا يعطي حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً، فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعاً (وأما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً)، وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط، فلا يكون مقبولاً معتبراً وإنما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأول **إنا نرى الصغير كبيراً** كالنار البعيدة في الظلمة) هذا إذا لم تكن بعيدة جداً، والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً، **فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها** المشابه بضوئه إياها، **فيدركهما معاً جملة** واحدة ويحسبهما ناراً، وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر، وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة) وسببه أن رؤية الأشياء **على القول الأظهر** إنما هي **بخروج الشعاع على هيئة**

وإجراء للإجمال على وفق التفصيل بقوله أما الأول، وأما الثاني فإنه صريح في حمل الكليات على القضايا الكلية حيث قال: لأن الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال: فلأن حكم الجنس في الجزئيات الخ.

قوله: (أنا نرى الصغير كبيراً) لا خفاء في أن الرؤية البصرية لا تتعدى إلى المفعولين، وجعل الثاني حالاً لا يصح من حيث المعنى، فلا بد من القول بالتضمين أي نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلاً، وقس على ذلك ما سيأتي.

قوله: (فيدركهما معاً جملة) فالمدرك ها هنا مجموع الناس وما يشبهه فليس هذا من باب اشتباه الشيء بمثله على ما وهم، فإن معناه أن يعتقد مثل الشيء نفسه.

قوله: (على القول الأظهر) أي الأشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم، وهو

قوله: (فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها) فالأقرب على هذا الرأي أن يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء، وإن جاز عده من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى.

قوله: (على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته، وسطح

مخروط مستدير رأسه عند الحدقة، وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً **بحسب صغر زاوية رأس المخروط** وكبرها، ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه، إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة، **فإن فرض فيه تفاوت،** بأن يكون مثلاً ما يلي الرائي رقيقاً كالهواء، وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا

أن الشيء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري، ويصير ذلك آلة للإبصار وعما ذهب إليه الإمام من أنه إذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص، خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة.

قوله: (بخروج الشعاع) المتحقق أو المتوهم فإنهم متفقون على أن الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدبر، إلا أن الرياضيين يقولون: بأن الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة، والطبيعيين يقولون: بأن الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتي في بحث الإدراك بالبصر.

قوله: (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهمة، والصورة منطبعة عندها أولاً قيل: كونه على هيئة المخروط المخصوص من الأصول الموضوعة للمناظر، وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل.

مستدير يقع منها على التضايف إلى نقطة هي رأسه فإن قلت: إذا كان المرئي مستديراً فظاهر أن المخروط مستدير، وأما إذا كان مضلعاً فينبغي أن يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على أن قائمته تنطبق على سطح المرئي، قلت: لا يجب أن تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى أمور أخر، غيره، نعم المخروط الصغير الداخل في المخروط الأول الحاصل من الخطوط الواصلة إلى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئي إن كان مضلعاً فمضلع، وإن كان مستديراً فمستدير.

قوله: (بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الإبصار الانطباع في الجليدية، وإلا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين، بل لا بد من تأدي الصورة إلى العصبتين المجوفتين وإلى الحس المشترك، لا بمعنى انتقالها إليها، إذا لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى أن انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى، وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما أن مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية، ولوجوب تادي الصورة إلى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً: وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لا لأن زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى: كما ظن هذا، بقي هاهنا بحث وهو أن قوله: رؤية الأشياء على القول الخ يشعر بأن سياق كلامه على مذهب الرياضيين، وحديث الزاوية إنما يناسب مذهب الطبيعيين أعني القول بالانطباع، أو

هذا، **فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل** إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ، ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ها هنا أكبر منها في الصورة الأولى، مع كون المرئي شيئاً واحداً، فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الأحمران هما الواصلان إلى طرفي العنبة إذا كانت في الهواء، والأسودان هما الواصلان إلى طرفيها إذا كانت في الماء، والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين، فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة، فإن المقدار الواحد إذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الأضلاع، **فالزاوية التي ضلعاها أقصر** كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول (وبالعكس) أي وترى الكبير صغيراً (كالأشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي، فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً، كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة، **وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى**

قوله: (فإن تلك الخطوط) أي التي على سطح المخروط، وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم، فإنه ينفذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه، وغير المتشابه إلا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه، فعلم من ذلك أن الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه.

قوله: (تنعطف وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة إلى خلاف جهة السهم إن كان ما يلي المرئي أغلظ، وإلى جهة السهم إن كان أرق، وبسبب هذا تصير الزاوية عند الحدقة أوسع في الأول، بصيرورة وتره أطول وأضيق في الثاني لقصر وتره مع اتحاد ضلعي الزاوبة فيهما، لأن المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد، وإلا لكان من الصورة الثانية أعني الخاتم المقرب من العين الخ.

قوله: (وبعد ذلك) أي بعد كونه كالنقطة ينمحي أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته

لا يرى أن القائلين بخروج الخطوط الشعاعية إنما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من أن ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركاً، وكلما كان المرئي أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر، فالمدرك من المرئي أقل، فيرى لذلك أصغر، فإن قلت: ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك إعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورة المرئي، قلت: لا يخفى على المنصف أن عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل.

قوله: (فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ) هذا إنما يلزم إذا كان الضلعان متساويين وأما إذا لم يكونا متساويين فيجوز أن تكون الزاوية متساوية أو أصغر وإن كان ضلعاها أقصر.

أصلاً (و) ترى (الواحد كثيراً كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين)، وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين **تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين، ثم تتباعدان** وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين، فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما، **فيرى واحداً** فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من **محاذاتين** فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (إلى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فإنا نراه) على التقديرين (قمرين) أما على التقدير الأول فلما مر، وأما على الثاني **فلأن الشعاع** البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء، **وينعكس من**

كالمعدومة وليس ذلك إشارة إلى التقارب جداً حتى يرد أن ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه أن انمحاء الأثر بعد انمحاء الزاوية مع أنه ذكر في بحث الرؤية من الإلهيات أن انمحاء الأثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة.

قوله: (فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة في الملتقى عند الطبيعيين والإبصار إنما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس المشترك لا بمجرد الانطباع في الجليدية، وإلا لرئي الشيء الواحد شيئين، فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئي دفعة واحدة، بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الموضعين من الملتقى لأجل المحاذاتين عند الطبيعيين.

(قوله: فلان الشعاع الخ) يعني أن القمر إذا كان قريباً من الأفق يخرج الشعاع البصري

قوله: (وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى أصلاً) الظاهر من سياق كلامه هاهنا أن انمحاء الأثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الإلهيات أن انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة.

قوله: (تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان) يعني كهيئة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي.

قوله: (من محاذاتين الخ) فلا يلتقي مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد، بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر، فينقلان المرئي إلى موضعين منه فيرى اثنين، وفيه بحث فإنه إذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثاني على مسافة ذراع مثلاً، وكان الثاني بحيث لا يحجب الأول عن بصرنا، فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره، فإنا نراه في تلك الحالة واحداً ونرى الأبعد اثنين، وإذا عكسنا تنعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزم في الصورة المذكورة أن يكون تركب العصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً، وهذا غير معقول ولو بالنسبة إلى شيئين.

سطح الماء إليه أيضاً فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ، ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالأحول) **أي الذي يقصد الحول تكلفاً** (فإنه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في إحداهما، وأما الأحول الفطري **فقلما** يرى الواحد اثنين، **وذلك لاعتياده** بالوقوف على الصواب (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً

ملاصقاً لسطح الماء نافذاً إلى الهواء، فيرى ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ إليه، وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع إليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قمرين.

قوله: (وينعكس من سطح الماء) وذلك لأن وضع قمر السماء عن سطح الماء كوضع قمر الماء، ولذا قالوا: لو رصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها في دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر، وإنما شرط كونه عند طلوعه مع أنه كذلك عند كونه مرتفعاً لأن ذينك القمرين إنما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الأفق، وأما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات إليه.

قوله: (لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة واحدة فيرى واحداً أما إذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع، بل على وضع يعتاده من لا حول له يرى الواحد اثنين، ولذا قال الشارح رحمه الله: فقلما.

قوله: (أي الذي يقصد الحول تكلفاً) قيل: فحينئذ يكون مغنياً عن حديث الغمز في القمر، لأن ذلك من صور الحول الجعلي، وأنت خبير بأن المقصود تكثير أمثلة الغلط، فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه، ولا في أن يحمل على غيره من الصور.

قوله: (وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو أن الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على أنه يرى الواحد واحداً، فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بأن ما يراه اثنين واحد، وقد يجاب بأن الإدراكات تتوقف على التفات النفس، فإذا رأت الواحد اثنين وعلم أن الواقع ليس كذلك يعرض عن إحدى الصورتين، ولا يلتفت إليها فلا يحصل بسببه إدراك الواحد اثنين، فلا يتجه أن سبب الغلط موجود، فكيف لا يغلط؟ ويؤيده ما قيل: إن ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم، وعند الالتفات إلى نقطة لا يدرك إلا تلك النقطة، وأنت خبير بأن اعتقاد أن الواقع ليس كذلك متحقق في الأحول الجعلي أيضاً، بل هو فيه أظهر فينبغي أن لا يرى الواحد اثنين أيضاً، وتحقيق مراد الشارح عندي أن الأحول الفطري ربما يحرف العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة إليه، فيجد الوضع الخلقي بالنسبة إلى نوعه، إذ انحراف المنحرف قد يؤدي إلى الاستقامة فمعنى كلامه أن الأحول الفطري لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة إلى شخصه بحرف العصبتين طالباً لإدراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً، فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب، وكيفيته ألا يرى أنه إذا نظر إلى شيء يعتبر وضعه في النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه، ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر أن

(كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فإنها إذا دارت) سريعة جداً (رؤيت) تلك الألوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك **أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى** أولا إلى الحس المشترك، **ثم إلى الخيال** فإذا أدرك البصر مثلاً لوناً، وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه، فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين، ولاتقدر على تمييز أحدهما عن الآخر، **وأيضاً** لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض، فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) **قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله**، فإن السراب

قوله: (**أن ما أدركه الحس الظاهر**) سواء كان الإدراك باتصال الشعاع أو بالانطباع.

قوله: (**يتأدى**) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستحالته على الصورة، بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر.

قوله: (**ثم إلى الخيال**) ذكره استطراداً ولا مدخل له في الغلط.

قوله: (**وأيضاً الخ**) الوجه الأول مبني على الامتزاج في الحس المشترك، والثاني على الامتزاج في الباصرة.

قوله: (**قيل هذا الخ**) اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لأن السراب ليس معدوماً مطلقاً، أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود، إلا أنه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به، فيكون من اشتباه الشيء بمثله، وعندي أن في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه فإنه أمر مخيل، وليس في الخارج إلا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته، ويحسب الناظر أنه موجود وهو الذي قصده المصنف، ولذا لم يقل: كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء، وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله إذ ليس شيء من السراب والماء موجوداً، ولك أن تقول: معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فإنه يرى الماء المعدوم موجوداً.

قلما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف، وإن كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو علي فتأمل فإنه دقيق وإن غفل عنه الناظرون كلهم.

قوله: (**ثم إلى الخيال**) هذا مما لا دخل له في أصل المقصود، وإنما المراد من ذكره بيان أن أولية التأدي إلى الحس المشترك بالنسبة إلى التأدي إلى الخيال لا الحس الظاهر.

قوله: (**من باب اشتباه الشيء بمثله**) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بأنه كان ينبغي أن يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس، ويمكن أن يقال: إنما لم يذكرها هناك لأنه لا مثلية في نفس الأمر لاختلاف الحقيقة، وأما إطلاق المعدوم فيهن لأن الماء معدوم في نفس الأمر، وإن وجد شيء يتراءى للبصر.

ليس معدوماً مطلقاً، **بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج** الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء، **فيحسب لذلك** ماء (وما يريه صاحب خفة اليد **والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج أصلاً**، وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه، **وإما بسبب** سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه، وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال (وكالخط لنزول القطرة) فإن القطرة إذ نزلت سريعاً يرى هناك خط

قوله: (يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة، وتحقيقه أن الخطوط الشعاعية لما وصلت إلى سطوح الأجزاء الصقيلة التي في الأرض السبخة، انعكست مترجرجة لأن الشعاع المنعكس يكون مترجرجاً كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار، ولما كان زوايا الشعاع صغيرة متلاصقة بالأرض لكون وترها بقدر قامة الرائي، تكون زوايا الانعكاس أيضاً، كذلك لوجوب التساوي بين زوايتي الشعاع والانعكاس، والشعاع المترجرج الملاصق بالأرض يرى كالماء الجاري على الأرض لمشابهته له في اللطافة والسيلان.

قوله: (والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس، وفي شمس العلوم قال الخليل: الشعوذة ليست من كلام أهل البادية.

قوله: (مما لا وجود له في الخارج أصلاً) لا ذاتاً ولا مأخذاً، ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره عما ينتظرونه، والمراد أنه لا وجود له في المكان الذي رئي فيه لا أنه لا وجود له مطلقاً، فلا يرد أنه إذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء، وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً، وتحقيقه ما ذكره الإمام في التفسير الكبير أن المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء، ويشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه، حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة فبقي هذا العمل خفياً لتعاون الشيئين اشتغالهم بالأمر الأول، وسرعة الإتيان بهذا العمل الثاني، وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيعجبون منه، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمله، ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله، فهذا هو المراد من قولهم أن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتال، وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبه لها إلى ما سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله انتهى، وبهذا ظهر أن بيان الشارح للسبب قاصر فإنه إنما يجري في صورة يكون الانتقال إلى المشابه دون المخالف.

قوله: (وأما بسبب الخ) الفرق بين الصورتين أن في الأولى يرى ما يرى في مكان غير الأول، وفي الثانية يرى في المكان الأول.

مستقيم، ولا وجود له قطعاً (والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة) فإنها إذا أديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها، بلا شبهة والسبب في هذين **أن البصر** إذا أدرك القطرة، أو الشعلة في موضع وأداها إلى الحس المشترك، ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول، فيرى كما مر ممتداً إما على الاستقامة أو الاستدارة، وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً، كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة، فيرى لذلك خطاً مستقيماً، أو دائرة (و) نرى (المتحرك ساكناً وبالعكس) أي ونرى الساكن متحركاً (كالظل يرى ساكناً) وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذياً لذلك الشيء، حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين، وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً إما ارتفاعاً أو انحطاطاً، فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً، فإن قيل: **الظل مرتبة من مراتب** النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً، قلنا: **المقصود أنه** يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركاً)، وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه، والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط **مع تخيله السكون** في نفسه، وفي السفينة حسب الشط

قوله: (**أن البصر الخ**) يعني أن الحركة ليست بمبصرة بالذات، بل ينتزعها الوهم عن الشيء المبصر، أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس إلى غيره، فإذا كان تغير الأوضاع مستفاداً من الإحساس حكمت النفس بالحركة وإلاّ فلا.

قوله: (**الظل مرتبة من مراتب الخ**) فإن النور القائم بالمضيء لذاته يسمى ضوءاً، والقائم بالمضيء بغيره يسمى ظلاً.

قوله: (**المقصود أنه الخ**) يعني ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير، وعدم التغير فالمعنى أن الظل يرى غير متغير وجوداً وعدماً في أجزاء ما وقع عليه، وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس، وتبدل محاذاة ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفي على بعض الناظرين وزل فيه قدمه.

قوله: (**مع تخيله السكون الخ**) لعدم تبدل الأوضاع بينهما، وأما تبدل أوضاعها بالنسبة إلى الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه أجزاء الماء، وإنما يحس التبدل بالقياس إلى الشط، فيحسبه متحركاً بخلاف راكب الفرس، فإنه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس إلى الفرس بالحركة القسرية، ويحس بتبدل أوضاع الفرس بالقياس إلى الأرض لعدم تشابه أجزائه، وإذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه في شيء، أو تكلف الغفلة يحسب أن الأرض متحركة إلى خلاف جهة حركة الفرس.

متحركاً (و) نرى (المتحرك إلى جهة متحركاً إلى خلافها كالقمر) نراه (سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه)، فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبداً، فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه، ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم، **فإذا فرضنا** حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضاً، كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا **أسرع في الرؤية** من حركة القمر لبعده عنا، فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريباً من القمر، **ونفذ الشعاع في جزء آخر** قد حاذاه بالحركة، فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم **فيتخيل أن القمر** بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (وإذا تحركنا **إلى جهة** رأيناه) أي القمر (متحركاً إليها) **إن كان هناك غيم** رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا، **فيتخيل** أن القمر تحرك إلى تلك الجهة، وقطع قطعة من ذلك الغيم (وإن تحرك) القمر (إلى خلافها) كما إذا كان حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحرك نحو المغرب (و) **نرى** (الشجر)

قوله: (فإذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم إلى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً، بخلاف ما إذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة، فإنه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الأول.

قوله: (أسرع في الرؤية) وإن كان في الواقع حركة القمر أسرع منه بأضعاف لا تحصى.

قوله: (فيتخيل أن القمر الخ) بناء على تبديل الوضع بينه وبين الغيم، واشتغال الحس بالقمر لكونه ضوء من الغيم، فينسب تغير الوضع إليه فيحسبه متحركاً، فقد اشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر.

قوله: (إلى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما إذا تحركنا نحو الشرق أو لا كما إذا تحركنا إلى جهة الشمال أو الجنوب، ثم إذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة وإذا كانت بطيئة فبطيئة.

قوله: (إن كان هناك غيم) إما متحرك أو غير متحرك إلى خلاف جهة حركتنا، أما إذا كان متحركاً إلى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع أجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا.

قوله: (فيتخيل الخ) لأنه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل إلى القمر بناء على اشتغال الحس به.

قوله: (ونرى الخ) هذا إذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء.

قوله: (ونفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الأول وإلا لم يقع بين الجزأين المذكورين قطعة من الغيم، وإنما لم يصرح بذلك لظهور أن رؤية حركة القمر لا يكون إلا في هذه الصورة.

المستقيم (على الشط منتكساً) في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر، **إنما تنعكس** إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك، فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه، وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الرائي **كان الأمر** في الانعكاس **على عكس ما ذكر**، ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى، وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه، ويكون ما هو أقرب منه أطول مماهو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر، ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة، فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك؛ إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول، وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب، فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة) إذا فرض المرآة كنصف قالب أسطوانة مستديرة، فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها **طويلاً بقدر طوله** قليل العرض، وذلك

قوله: (**إنما تنعكس الخ**) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الأبصار.

قوله: (**كان الأمر الخ**) أي في الانعكاس بأن ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه، لوجوب تساوي الزاويتين، وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الأولى، سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منتكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه.

قوله: (**طويلاً بقدر طوله**) فمعنى قوله نرى الوجه طويلاً أنا نراه فنحسبه طويلاً مما هو عليه بسبب قصر عرضه، وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله.

قوله: (**على عكس ما ذكر**) يعني أنه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه، وينبغي أن يعلم أن القرب والبعد إنما هو بالنسبة إلى قدم الرائي لا عينه، فإنك إذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك أن الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر، الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتخيل.

لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه، إنما تنعكس **من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه**، فيرى طوله بحاله، والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خط منحنٍ مساو لعرض الوجه، والزاوية التي يوترها هذا المنحني أصغر من التي كان يوترها على

قوله: (**من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه**) أي مساوٍ لما يجب في رؤية الطول، وإن كان أقصر في المقدار منه إذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً، والكلام فيّ رؤية الوجه بتمامه طولاً وعرضاً فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط، بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع، ويقعان على طول الوجه بتمامه، فما قيل: إن ها هنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح، بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه، وذلك لأن الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم إذا وصل إلى سطح المرآة، لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح، وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة، إنما تنعكس إلى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً، فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً إلى شيء خارج من الوجه، وإلا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع، فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشؤه عدم التدبر، وحمل المساواة على المساواة في المقدار.

قوله: (**من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه**) فيه اعتراض قوي مشهور وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لأن الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة، غير السهم إذا وصل إلى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه، كما يشهد به التخيل الصحيح وإن كان مبرهناً عليه في موضعه، والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة إنما تنعكس إلى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً، فيلزم أن يكون الخطِ المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه إلى شيء خارج من الوجه، وإلا لم تكن زاوية الانعكاس مساويةً لزاوية الشعاع، وأنه باطل بالبرهان، وسيشير إليه في موقف الجوهر، ومن توهم أن المرآة إذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على أنفسها، من خط مساوٍ لطول الوجه، فقد سها لأن تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصلة إلا إلى الحدقة، فيلزم أن لا يرى غيرها، وأيضاً فإن تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة، بل مائلة إلى أحد أطرافها، فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها إنما هي الخطوط القائمة على المرآة، بحيث لا يكون فيه ميل إلى جانب أصلاً، نعم الشمس إذا كانت قريبة من الأفق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوةَ على صقيل على أنفسها، لأن تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساوٍ للكوة، فتكون

تقدير كونه مستقيماً، فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه، انعكس الأمر فيرى الوجه عريضاً بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته، وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مورياً في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجاً، وأحد طرفيه أطول من الآخر **لأن الانعكاس** حينئذ **من خط بعضه مستقيم**

قوله: (لأن الانعكاس الخ) وذلك لأن المرآة المذكورة لا انحداب في طولها، إنما الانحداب في عرضها فإذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس إلى طول الوجه من خط مستقيم فقط، وإذا حاذى عرضها يكون الانعكاس إليه من خط منحن فقط، وإذا كان طولها مورياً في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذياً لطول الوجه، فيكون الانعكاس إليه من خط بعضه مستقيم، وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة، وبعضه منحن وهو ما حاذاه من عرض المرآة، ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله، وهو ما حاذى طوله، وبعضه أقصر ما عليه بضيق، زاوية انعكاسه فيرى معوجاً، وقيل: المراد أنه قريب من استقامته لأن فيه الانحناء بطريق الاستدارة لا أنه مستقيم حقيقة، وقيل: مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن، فإن في صورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولياً، وخطوطاً عرضية مستديرة، وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة، وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لإفادتها انقسام الخط إلى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح، أما الأول فلأن اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه صغيراً مما عليه لا معوجاً، وأما الثاني فلأن الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضي رؤية الوجه معوجاً.

تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على أنفسها، بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة إلى المرآة فإن مخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً، لا يقرب من سح المرآة فكيف التساوي؟ فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم، فلا تكون منعكسة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بأن ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته إياه في الامتداد، بل المراد مساواته إياه في مجرد كونه موقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لأن عرضها إذا كان محاذياً لطول الوجه يصدق أن يقال: إن الأشعة المنعكسة إلى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساوٍ لطول الوجه بالمعنى المذكور، فينبغي أن يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه، وقيل في الجواب: إن المراد بالمساواة المساواة الحسية فإن الحس يشهد بأن الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري إليها، وإن كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الأمر على تقدير دون آخر، كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل.

قوله: (من خط بعضه مستقيم) أي كمستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لأن فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا أنه مستقيم حقيقة، وقد يقال: مراده من خطوط بعضها

وبعضه منحن، بل نقول: إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً، وإذا كانت محدبة يرى ناتئاً وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

(**الوجه الثاني**): وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (أن الحس لا يميز بين الأمثال، فربما جزم بالاستمرار) أي بكون شيء موجوداً مستمراً (عند تواردها) أي توارد الأمثال (كما تقوله أهل السنة في الألوان) من أنها لا تبقي آنين بل يحدثها اللّه تعالى حالاً فحالاً، معْ أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الأجسام) من أنها أيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع أن الحس يحكم بخلافه، وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة، وفي ماء الفوارة (فقام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (في الكل) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا، والسبب في غلطه عند توارد الأمثال، أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته، لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره، فيتخيل الرائي أن هناك أمراً واحداً مستمراً. الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم **يرى في نومه** ما يجزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا المبرسم) **أي صاحب البرسام** قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها، (فجاز في غيرهما **مثله**) أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط، إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة، وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه، والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم **للاستراحة**،

قوله: (أي صاحب البرسام) وهو ورم حجب محل الدماغ إما كلها أو بعضها.

قوله: (مثله) أشار بذلك إلى أن ما يراه النائم، والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم إدراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة، والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه إنما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة، والصحة لا على وقوعه والكلام فيه.

قوله: (للاستراحة) أي بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية، والنفسانية والأمور العارضة له من خارج.

مستقيم وبعضها منحن فإن في صورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية، وخطوطاً مستديرة عرضية، وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل.

قوله: (يرى في نومه) فإن قلت: لا رؤية هاهنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس،

أو للاشتغال **بدفع المرض** تغفل عن ضبط القوة المتخيلة، فتتسلط على القوى فتركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (**لا يقال ذلك**) أي غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً (لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الأسباب) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها في نفي الغلط من أحكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلاً (وأنه) أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) أي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعني صحة الأحكام الحسية التي ادعيتم أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً (والعجب ممن سمع هذا) الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) في الأمثلة المذكورة (بيان أسباب الغلط)

قوله: (**بدفع المرض**) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض، فالوجه عجز النفس عن ضبط المخيلة لكون الورم في محلها أو فيما يجاورها.

قوله: (**لا يقال ذلك الخ**) السؤال والجواب عام الورود في جميع وجوه الغلط، إلا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد، ثم وروده، إنما هو بالنظر إلى المتن، وأما على ما بينه الشارح بقوله إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة الخ، فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور، واكتفى على ما ذكره ها هنا بقوله: لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب.

قلت: ليس مراد المستدل أن الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها، بل أن الجزم في الحالين واحد، فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ في الجزم الواقع في المنام، احتمل الجزم الواقع في اليقظة أن يكون خطأً أيضاً، ونظيره ما سيأتي من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليفهم.

قوله: (**لا يقال ذلك الخ**) الاعتراض وإن خص بقضية النائم، والمبرسم لكنه عام الورود، بأن يقال: كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب.

المعينة وانتفائها في غيرها (وأعجب منه) أي من العجب الذي أشرنا إليه (منع كون الحس حاكماً) بناء على أن الحكم **تأليف** بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته، إما الصدق أو الكذب، وذلك إنما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، بل من شأنه الإحساس فقط، فليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته، نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي، يقال له: حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة إدراك الحس، لذلك المحسوس فليس الحس حاكماً (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته، فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً أصلاً، ونحن نقول: إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس، وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها، **إذا لا شهادة لمتهم**، فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضاً، فتصير تلك الشبه منقوضة بها، وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكماً، فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها، **قلنا: فكذلك البداهة تنفي** احتمال الغلط في بعض المحسوسات، فلا يرتفع الوثوق ها هنا أيضاً، **وأما بيان** الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود

قوله: (تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية للفظ الحاكم، والمقصود أنه إدراك إلفة وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته، أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق، أي مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم مطابقته له.

قوله: (إذ لا شهادة لمتهم) فيه بحث لأن اتهام العقل في صور معاونته الحس، إنما جاء من جانب الحس، فليس متهماً في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهيات، والقول بأن شهادة المتهم لا تصح إنما هو في الشهادة الشرعية، والتعبير بلفظ الشهادة تخييل محض، لأنه من قبيل قضاء القاضي المبتني على الشهادة الكاذبة، وعدم صحة قضائه المبتنى على الشهادة الصادقة.

قوله: (وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لأجل اشتغاله بما لا يهمه، إذ لا دخل له في الجواب لا لأجل أنه لا فائدة فيه، إذ لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل.

قوله: (قلنا فكذلك البداهة تنفي الخ) قيل: هذا إنما يتم إذا لم تتفاوت البديهة، والحق أنها تتفاوت بحسب تصورات الأطراف كما اعترفوا، ففي الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس، وهو متهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته، بل جوز أن يكون فيه سبب

منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط، أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات، لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال: ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول: العقل الصريح يقتضيه، ثم قال: وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب، وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب، وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي، فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه. الوجه **(الرابع)** وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة، **وليست بمحسوسة حقيقة (أنا نرى الثلج في غاية البياض** مع أنه ليس بأبيض) أصلاً **(فإنا إذا تأملنا** علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة) لا لون لها، وهي الأجزاء المائية الرشية

قوله: (وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه ووجه الضبط في الوجوه الأربعة، أن سبب الغلط، إما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر، وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الأول، وفي الحاس وهو الوجه الثالث، وفي المحسوس فأما التماثل، وهو الوجه الثاني، أو التشابه، وهو الوجه الرابع، وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله.

قوله: (فإنا إذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قيل: يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن البياض ليس بموجود.

خفي كما في بياض الثلج مثلاً بخلاف البديهي العقلي نحو الأربعة زوج، فإن العقل لا يجد فيه احتمالاً للفردية..

قوله: (الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون، وكلاهما مبصران بالذات، فظاهره من قبيل السراب، وقد عد في الوجه الأول اللهم إلا أن يقال: فرق بين الوجه الرابع والوجه الأول، بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط، بخلاف الرابع فإنه لا يعرف الغالط فيه غلطه إلا بعد التأمل، والإمعان، ولهذا لا يعرفه العوام، وبهذا الاعتبار أفرز الرابع عن الأول، وأما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة، فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً، فلا محذور فيه أيضاً فتأمل.

(وقولهم سببه) أي سبب أنا نراه أبيض (مداخلة الهواء) المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة (للأجزاء الشفافة) المتصغرة جداً (وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار) بعضها إلى بعض، فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض، ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية (من النمط الأول) أي من قبيل بيان أسباب الغلط، وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً، فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) إنما كان أظهر لأنه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) **المشروط به عندهم** (فإن أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق، واتفاق الصورة والكيفية، فكيف يتصور حدوث المزاج فيه؟ **مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل، وأما الثلج** ففيه أجزاء مائية وهوائية، فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً (إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء لمحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما بملون، وإنما كان أظهر منهما **إذ ليس هناك أجزاء متصغرة** يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (أن مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم

قوله: (**المشروط به عندهم**) فإنهم ذهبوا إلى أن المزاج شرط في حدوث الألوان، ولا يحدث في البسائط.

قوله: (**مع كونه مشروطاً الخ**) على ما هو المذهب المشهور، وإن ذهب بعض إلى أن التفاعل ليس بشرط، بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج، وإن لم يكن بينهن تفاعل في الكيفيات.

قوله: (**وأما الثلج الخ**) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق، فإنه مستبعد لكونها صلة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية.

قوله: (**مشروطاً عندهم بالتفاعل**) قيل: هذا بناء على المشهور، وإلا فمنهم من ذهب إلى أن التجاور بين الأجزاء المتصغرة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها.

قوله: (**إذ ليس هاهنا أجزاء متصغرة**) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك، ولهذا قيل إنها يسري فيها بعد الدق الهواء، ويحصل له مزاج آخر، والصلابة غير مانعة من التفاعل.

الحس لا يعتبر في الكليات، ولا في الجزئيات **(أن لا يجزم العقل)** بحكم كلي أو جزئي **(بمجرده)** أي بمجرد الحس والإحساس به أما في الكلي **فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد**، وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات، ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس، بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر، فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم، وكان احتمال الخطأ هناك قائماً (لا أن لا يوثق بجزمه) أي بجزم العقل (بما جزم به) من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور، وكيف لا يوثق بجزمه هاهنا؟ **مع أن بديهته** شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملاً) هو مرفوع عطفاً على أن لا يوثق **أي لا عدم الوثوق** بجزمه، وكون جزمه محتملاً للغلط، وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات، بأن تنضم فيه إلى الحسِ أمور توجب الجزم باطل **قطعاً، إذ لا فائدة** في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود، ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط) أي لا في الحسيات فإنهم معترفون بها (**قالوا: هي أضعف من**

قوله: (مع أن بديهته إلخ) فلا يحتاج في انتفاء الغلط فيما جزم به إلى بيان الأمور الثلاثة المذكورة.

قوله: (أي لا عدم الوثوق إلخ) أي ليس مقتضى ما ذكر عدم الوثوق بما جزم، وليس مقتضاه كونه محتملاً للغلط فيما جزم به.

قوله: (إذ لا فائدة إلخ) إذ المقصود إثبات الجزم والوثوق به.

قوله: (أضعف من الحسيات) يعني الضعف الذي في الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود في البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذي في نفسها، كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه، وما قيل أن أفعل هاهنا بمعنى أن صاحبه متباعد عن الغير في أصل الفعل متزايد في كماله، لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه، فيرد عليه لزوم استعمال أفعل بدون الأمور الثلاثة، وتقدير المفضل عليه هاهنا غير ظاهر.

قوله: (أن لا يجزم العقل بمجرده) فإن قلت: الجزم بياض الثلج مما لا يسمع إنكاره قلت: الحق أن الحكم ببياضه ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم.

قوله: (فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد) قد أشرنا إلى أن احتمال غلط في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكلي، لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره.

قوله: (قالوا: هي أضعف من الحسيات) فإن قلت: أفعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات، مع أنهم قائلون بقطعيتها قطعاً، ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان

الحسيات لأنها فرعها) وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه **لمشاركات بينها ومباينات**، وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً، إما ببديهة عقله كما في البديهيات، أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات، والنظريات فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل: (من فقد حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك الحسِ ابتداء أو بواسطة (كالأكمه) **فإنه لا يعرف** حقائق الألوان

قوله: (عن الإدراكات كلها) فإن نوقش بأنا لا نسلم خلوه عن إدراك نفسه خص الإدراكات بالحصولية.

قوله: (تنبه لمشاركات بينها إلخ) يعني أن إحساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران، فتكون البديهيات فرعاً للحسيات، ولكون المقصود هاهنا إثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبيه، وعطف الانتزاع عليه، وجعل المجموع جزاء لقوله: فإذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو، يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور، وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال إذا تنبه النفس تتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها، والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية، استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية، والغواشي الغريبة، فالمتنبه به هي تلك الصور والإدراكات من حيث حصلها في ضمن الصور الخيالية، والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر، فإنه مما خفي على أقوام وقالوا: بما لا يرضى بسماعه: الآذان الكريمة، وإن شئت تفصيله فارجع إلى تعليقاتي على حواشي المطالع.

قوله: (فإنه لا يعرف الخ) يعني أنه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على إحساس الجزئيات، فما قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له.

الاقتران بمن قلت، قد حققت في حاشية المطول أن أفعل التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل، متزايد، إلى كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه بعد المشاركة في أصل الفعل، وإنه المعنى الأوضح في الأفاعل في صفاته تعالى نحو: اللّه أكبر وأمثاله، فالمعنى هاهنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه إلى كماله.

قوله: (عن الإدراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة إلى الإدراكات الانطباعية، وأما بالنسبة إلى العلم الحضوري فلا خلو لأن علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة، ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه.

قوله: (تنبه لمشاركات بينها ومباينات إلخ) اعترض عليه بأن الأمور المشتركة هي عين تلك الصور، فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها، ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة، والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع، وأجيب بأن

ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها (والعنين) فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع، ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات، **واعترض بأنه** ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، **فإن الاستعداد شرط** في حصول الكمال، وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي أصل لها، **ولم يرد** بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها أنها متفرعة عليها **لازمة لها كالنتيجة** للقياس، حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها، أو من حقيتها حقية لازمها (ولهم في ذلك) أعني القدح في البديهيات (شبه، الأولى أجلى البديهيات) وأقواها

قوله: (**واعترض بأنه إلخ**) هذا إنما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية، بأن يقال: البديهيات فرع الحسيات، وكل فرع فهو أضعف من الأصل، ويكون قوله: فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحسيات، أما إذا جعل معطوفاً على قوله لأنها فرعها، ويكون المعنى أنها فرعها، وإذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات، فإن القدح فيها يوجب القدح في البديهيات، فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى.

قوله: (**فإن الاستعداد إلخ**) السند ليس بجيد لأن الاستعداد، والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الإحساس والتعقل.

قوله: (**شرط**) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أو لا؛ لا ما يقابل المعد.

قوله: (**ولم يرد**) الظاهر إذ لم يرد لكونه تعليلاً لعدم اللزوم؛ إلا أنه أورده في صورة الاعتراض إشارة إلى الاعتناء بشأنه، بأنه فائدة مطلوبة في نفسه، وإن قطع النظر عن كونه تعليلاً.

قوله: (**لازمة لها كالنتيجة**) أي لزوماً ذاتياً يمتنع انفكاكها عنها.

المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الإجمالية المتعلقة بالأمور في تردد الإحساسات، وملاحظة المشاركة الصورية الإجمالية، والمباينة لذلك من غير تلخيص للأمر المشترك والمباين، وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي أو الفضلي أو غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الإحساس أيضاً.

قوله: (**ولا يحكم باختلافها في الماهية**) **فإن قلت**: يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الإحساس كالتقليد والتواتر، وكذا الكلام في قوله، ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات، قلت: المدعى أن من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس، والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني ذا ليس بموجود في صورة التقليد، وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن، ففيه أن المواتر يجب أن يستند إلى المشاهدة والماهية غير مشاهدة، فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الألوان في الماهية بالتواتر فليفهم.

قوله: (**واعترض عليه**) والجواب بأن مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا

في الجزم قولنا (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) **أعني الترديد** بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وإنه غير يقيني أما الأول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفي والإثبات (وثلاثة أخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الأول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (**الكل أعظم من الجزء** وإلا) أي وإن لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) في الكل لأنه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول، إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه، فيجتمع النفي والإثبات (الثاني) من تلك الثلاثة قولنا (**الأشياء المساوية**) في الكمية مثلاً (**لشيء واحد** متساوية) في الكمية (وإلا) أي وإن لم تكن متساوية في الكمية (**فحقيقتها**) **في الكمية** (**واحدة**)

قوله: (**أعني الترديد إلخ**) أشار بالعناية إلى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولي، والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة وإلى أن الانفصال بينهما حقيقي، والمراد بالنفي والإثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والإيقاع، لأنهما يرتفعان عن الشك، وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور.

قوله: (**الكل أعظم من الجزء**) أي الكل المقداري أعظم من جزئه المقداري.

قوله: (**مثلاً**) لا فائدة فيه لأن المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد في غيره إلا بالتبع، وما قيل أن مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد، أعني زمانهما، فمنشؤه عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلأن كلاً من المسافة والحركة، والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينتقص بانتقاصه.

غير، ولا شك أن الإحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة، هذا وفي جعل الاستعداد شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول.

قوله: (**الأشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد**) قيل: مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشيء واحد، أعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهراً أو عرضاً، إذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الأجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان، أما إذا جعلت المسافة جوهراً فظاهر، وأما إذا جعلت عرضاً فلأن مقدار قار بخلاف الزمان، نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى أنه إذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة، ولو جعل هذا معنى المساواة، لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى أنه إذا انقرض جزء من إحداهما انقرض جزء من الأخرى، وإن تفاوت الأجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار.

قوله: (**فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء**) في هذا التعليل شائبة

لمساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها، **فيجتمع** أيضاً النفي والإثبات قيل: وعلى هاتين المقدمتين **يخرج أكثر مباحث الكم المتصل** والمنفصل، **وكثير من مباحث الزمان والجسم** أيضاً **لكونه** في الحقيقة راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا) أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في آن واحد في مكانين (**فالجسم الآخر معتبر**) **وجوده** (وليس بمعتبر) إذ لم يتميز وجوده عن عدمه،

قوله: (**لمساواتها إلخ**) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها، فتكون تلك الأشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد.

قوله: (**أكثر مباحث الكم المتصل**) أراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان، والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب، فإن تينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئهما، وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قبوله القسمة، ووجود المعادلة، وقبوله المساواة والمفاوتة، فإنها تتوقف على أن الكل أعظم من الجزء.

قوله: (**وكثير من مباحث الزمان**) مثل إثبات كونه كماً لقبوله المساواة والمفاوتة، وإثبات كونه مقداراً لأسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات، فيكون مقداراً لأسرعها لأن الأكبر يقدر بالأصغر دون العكس.

قوله: (**والجسم**) أي الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول، وامتناع التداخل فإنها مبنية على أن الكل أعظم من الجزء في المقدار.

قوله: (**لكونه**) أي الكثير من مباحثهما راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونها زماناً، أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما.

المصادرة إذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية، هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الأشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل.

قوله: (**يخرج أكثر مباحث الكم المتصل**) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد، فظهر وجه إيراد مباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المنفصل، من أن الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في إيراد مباحث الجسم مقابلاً لها مع أن الظاهر أن المراد الجسم التعليمي، وهو مقدار قار ولك أن تقول: المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية، فظهر وجه المقابلة في كليهما، لا أن المراد مباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح.

قوله: (**فالجسم الآخر معتبر وجوده**) أي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين.

فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً، **وقيل: الأولى** أن يقال: لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين **لكان الواحد اثنين**، فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً. ولما أمكن أن يقال: إن كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها، كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية؟ أشار إلى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وإن عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها ألا ترى إلى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة، ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه، فإنه إشارة إلى ما قررناه وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها، لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة، **وليس يلزم** من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية **لجواز كون الحجج** ملحوظة بلا تجشم كسب جديد،

قوله: (وقيل الأولى إلخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن أنا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين، لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين، ويندفع بأن المراد لا يتميز الواحد من حيث إنه واحد من الجسمين من حيث إنهما جسمان أي اثنان، فيؤول إلى ما ذكره بقوله: والأولى إلا أن عبارته أصرح فتكون أولى.

قوله: (لكان الواحد اثنين) لأن المفروض أنه واحد، وقد حصل في مكانين، فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بأنا لا نسلم ذلك، لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكابرة.

قوله: (لجواز كون الحجج إلخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس، لأن تلك

قوله: (وقيل الأولى إلخ) قيل وجه الأولوية أن عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر ممنوع، لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد، بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين، وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو إنما يفيد احتمال اجتماع النفي والإثبات؟ لا اجتماعهما بالفعل، وإنما قال: قيل لأن مراد المصنف بعدم التميز أنه يكون بحسب نفس الأمر جسمين، فيبقى المناقشة في العبارة، وقيل وجه الأولوية خلوه عما لا حاجة إليه من ضم حديث الجسمين، واعتبار اجتماع النفي والإثبات فيه.

قوله: (لكان الواحد اثنين) إن قلت: لا نسلم ذلك فإنه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة، قلت: لا يخفى أن الملازمة ضروري.

قوله: (ليس يلزم) قيل: وإن لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها، لأن الأولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات، وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر، والحاصل أنه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس، وقد

وتعمل فكر فتأمل، لكن **بقي هاهنا شيء** وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة، والحجة تجب أن تكون أبين من الدعوى، قالوا: فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه، ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل **(وأما الثاني) أغنى كونه غير يقيني (فلوجوه)** أربعة (الأول أنه) أي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون **(يتوقف على تصور المعدوم)** الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورةً توقف

الحجج المترتبة ليست لإثباتها بل لإظهار جلائها، ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة في البديهيات هاهنا كما مر.

قوله: (بقي إلخ) أي هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى أن هذه الاستدلالات في نفسها أبين، وإن كانت أخفى من حيث إنها ملخصة مكابرة.

قوله: (كونه غير يقيني) إما بأن لا يكون حاصلاً أصلاً كما يدل عليه الوجه الأول أو لا كما في الوجوه الأخر، وإلى التعميم أشار الشارح بقوله فضلاً عن أن يكون يقينياً.

قوله: (يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية، وإليه يشير الشارح بقوله فيما سيأتي لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما، فالحكم هاهنا بالمنافاة بين أن يكون، وأن لا يكون، وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشيء موجود، وهذا الشيء معدوم فالمعدوم جزء من التالي، ولذا زاد الشارح قوله: وما يعتبر فيها وإن أخذ قضية حملية ردد بين محموليها نظراً إلى الظاهر قلنا: الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون، فحرف السلب جزء من المحمول الثاني سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب، والحكم بالترديد بين المحمول المحصل، ونقيضه

يقال: بعد تسليم ادعاء الأولوية فيها أن المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتأمل.

قوله: (بقي هاهنا شيء) قد يجاب بأن هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج إلى تأمل فليتأمل.

قوله: (وأما الثاني أعني كونه غير يقيني فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق، فلا ضير في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع أن المدعى عدم اليقينية، وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل إلى هاهنا مشير إلى أنه معترف بالتحقيق، بل البداهة وهذا الكلام يدل على أنه لا يمكن التحقق فضلاً عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر.

قوله: (يتوقف على تصور المعدوم وإنه لا يتصور) هذا ظاهر إذا أخذ لا يكون معدولة، وأما إذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي، فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع، اللهم إلا أن تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حينئذ ليس إلا بملاحظة مساواتها للسالبة، فلا يكون الحصر عقلياً كما سيجيء نظيره في بحث الوجود.

التصديق على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (**وأنه لا يتصور**) أصلاً بل تصوره ممتنع قطعاً، فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً، فلا يكون حاصلاً فضلاً عن أن يكون يقينياً، وإنما قلنا: إن تصوره ممتنع (إذ كل متصور متميز) فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز، والتعين الذي هو **مفهوم** ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً (هذا خلف) أي **محال باطل** (**لا يقال**:) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوته هناك و (أنه) أي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك، إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (**وأيضاً**) **إن كان المعدوم متصوراً** (فالحكم عليه بأنه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لأنا نقول:) في جواب الأول (الكلام في المعدوم مطلقاً) **أي المعدوم في الخارج** والذهن معافان، قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني، وبين ما يقابله (ويمتنع أن يكون له) أي للمعدوم مطلقاً (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج أو في الذهن لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوماً مطلقاً،

العدولي أو السلبي وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسلبي، وليس الترديد بين الإثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر، فما قيل: هذا ظاهر إذا أخذ لا يكون معدولة، وأما إذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي، فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع ليس بشيء منشاه قلة التدبر.

قوله: (مفهوم ثبوتي) أي ليس السلب داخلاً فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول، فإن ثبوته لا يستدعي وجود المؤضوع.

قوله: (أي محال باطل) أي ليس الخلف هاهنا بمعنى خلاف المفروض إذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم، بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معني الخلف عليه.

قوله: (لا يقال إلخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم في الترديد المذكور على ماهو المتبادر أعني الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي.

قوله: (أي المعدوم في الخارج إلخ) يعني أن الإطلاق بمعنى العموم لا مقابل التقييد.

قوله: (وأيضاً إن كان المعدوم متصوراً إلخ) للخصم أن يقول: بطريق الالتزام إن لم يتصور فهو المرام وإن تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر.

ونقول: في جواب الثاني (الآخر معارضة) أي للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور (لا حل) لتلك الحجة (وإنها) أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لأنهما قطعيتان (وهو) أي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (إحدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتي **وقد يجاب** بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذا سلم دليل الخصم المستدل **عن المنع الذي سنذكره** في الجواب عنه. **الوجه (الثاني)** من تلك الوجوه الأربعة (أنه) أي قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الوجود) إذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزاً **لكان له حقيقة**) **وماهية** بها يمتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فإن كل ما له حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها، **وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل** فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود، وهذا معنى

قوله: (وقد يجاب إلخ) لا يخفى أن مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بأنه على تقدير صحتها لا يضرنا، فالقول بأنا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له.

قوله: (الوجه الثاني إلخ) لا يخفى أن أوله يدل على أن الكلام في المعدوم، وآخره على أنه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال: المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله، ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له إلا باعتبار العدم، إذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة.

قوله: (وماهية) عطف تفسيري للإشارة إلى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة.

قوله: (وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل) لأن المقابل إما رفع الشيء أو أخص منه.

قوله: (عن المنع الذي سنذكره) وهو قوله والجواب أن المقصود إلخ، ولك أن تقول: لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم أن مقدمات الحجتين بديهية.

قوله: (لكان له حقيقة) قال سيف الدين الأبهري: فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية، مع أنه ليس لهما حقيقة وهوية، ورد بأن اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها أفراد اعتبارية هي أسلوب الحقائق ولا استحالة فيه.

قوله: (وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل) لأن مقابل الشيء إما رفعه كالعدم للوجود، أو ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم إمكان رفعها عدم تحقق المقابل.

قوله (وإلا) أي وإن لم يكن للعقل سلبها (انتفى الوجود) وإذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافاً إلى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لأنه رفعه الذي يقابله (هذا خلف) لأن قسم الشيء أخص منه، وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد. **الوجه (الثالث)** من تلك الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم، فنقول: (المردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه إما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد إما موجود أو لا) أي ليس بموجود (وإما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم إما أسود أو لا) ولا يتصور هاهنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالأول) وهو أن يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد إما موجود أو لا باطل (لأنه لا يعقل شيء من طرفيه) **أي لا يتصور** من شيء منهما معنى صحيح (أما الثبوت) وهو قولنا: السواد موجود (فلان وجود الشيء **إما نفسه فلا يفيد حمله عليه**) بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن

قوله: (الوجه الثالث إلخ) لا يخفى عليك أن هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً، فيكون قادحاً في الأحكام الحسية أيضاً مثل النار موجودة حارة، لعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات إلا التصورات الحسية دون أحكامها إذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لمتهم.

قوله: (أي لا يتصور إلخ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقاً، إذ الباطل أيضاً يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته.

قوله: (إما نفسه) إذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحمل أصلاً، لأن النسبة تقتضي تغاير الطرفين ولو بوجه، وأما إذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عارياً عن الفائدة، فلا بد أن يراد بقوله: إما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله: فلا يفيد، وبقوله: وأما غيره بحسب الذات ليترتب عليه قوله: فهو في نفسه معدوم، ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه، وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منهما كما لا يخفى، ولم يتعرض لكونه جزءاً لعدم ذهاب أحد إليه مع أنه يلزمه كلا الأمرين عدم الإفادة، وكونه معدوماً في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء.

قوله: (فلا يفيد حمله) أي لا مواطأة ولا اشتقاقاً إذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه، وإن صح باعتبار التغاير الاعتباري والاختلاف في أن الوجود موجود أولاً ليس بمعنى أنه متصف بنفسه أو لا، بل بمعنى أنه متصف بوجود خاص أولا.

قوله: (إما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بأن النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً مما تفيد، ولهذا يحتاج إلى البيان بل يصير مبحثاً للعقلاء يتنازعون فيها نفياً وإثباتاً، فإن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء، حيث ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الوجود موجود،

الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر، فبطل كون وجود الشيء نفسه، **وقد يقال: نحن نلتزم عدم التفاوت** فإن ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (**وإما غيره**) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار إلى أولهما بقوله (فهو) أي ذلك الشيء كالسواد مثلاً (في نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود إياه (وإلا) أي وإن لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير **بل كان موجوداً** (عاد الكلام) فيه إلى ذلك الوجود فيقال: هو إما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم في نفسه، إذ لو كان موجوداً عاد الكلام إلى الوجود الثالث فإما أن يثبت المدعي، **أو تتسلسل الوجودات** إلى غير النهاية، والتسلسل باطل فتعين

قوله: (بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدوم في نفسه، فيتناول الحال أيضاً، ويعود الكلام إلى ذلك الوجود الذي هو بالتبع إما نفسه أو غيره إلخ، فيثبت المدعي وكونه معدوماً في نفسه أو تتسلسل الوجودات، وما قيل: إنه يجوز أن ينتهي إلى وجود خاص هو عينه، وهو جزئي حقيقي، فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشارح قدس سره في كتبه، ولا يكون الشيء معدوماً في نفسه، لأنه موجود بوجود هو نفسه، فمندفع بأن الترديد في قولنا فلأن وجود الشيء إما نفسه، أو غيره في الوجود المحمول في قولنا السواد موجود الذي به صار الشيء موجوداً لكونه في مقابلة المعدوم على أن الجزئي الحقيقي إنما يمتنع حمله مواطأة لا اشتقاقاً والمراد بالحمل هاهنا أعم كما مر.

وكذا بعض الحكماء وأكثر الحكماء إلى أنه من المعقولات الثانية، نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد، لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتً، والحق أن الوجود إذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات، وهذا الذات والمشار إليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهي، والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود إنما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له، وأما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري.

قوله: (وقد يقال: نحن نلتزم إلخ) قيل: يمكن أن يقال: أن المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أو لم يكن.

قوله: (وأما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها، لأن هذا الترديد جار في الأشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها، على أنه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره، فتندرج الجزئية في النفسية ويلائمه التعليل، إذ لا فائدة في قولنا: الحيوان الناطق حيوان إلا أنه إنما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل.

قوله: (بل كان موجوداً) إشارة إلى أن ترتب عود الكلامن على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلاً من الذوات ولم يقل أحد بالحالية فيها.

قوله: (أو تتسلسل الوجودات إلخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشيء موجوداً بوجود

المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشيء معدوماً في نفسه علي ذلك التقدير (لوجد) **ذلك الشيء (مرتين) وكان موجوداً بوجودين** (هذا خلف) فإذاً ثبت أن الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود وإلا) أي وإن لم يكن الوجود موجوداً **(اجتمع النقيضان)** على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم، **إذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً** (وفيهما) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا: السواد إما موجود أو معدوم، إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة، وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه، وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان) بأن يقال: هذه أمور موجودة بشهادة الحس، وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة، وأشار إلى ثانيهما بقوله **(وأيضاً**

قوله: (وكان موجوداً بوجودين) بناء على أن الترديد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً.

قوله: (اجتمع النقيضان إلخ) وأما لزوم المثلين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو إحدى حججه ، وإنما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعي.

هو عينه، ولا يكون محمولاً عليه فإن المحمول هو الوجود المطلق، وأما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق.

قوله: (لوجد ذلك الشيء مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد، والاستحالة إنما تلزم إذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين، وأما إذا كان المحمول مطلقاً، والآخر خاصاً فلا فتأمل.

قوله: (اجتمع النقيضان) فإن قلت: إذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثلين فلم يجوز هذا، قلت: التجويز في نفس الأمر ممنوع، وإنما المقصود الإلزام ولو سلم، فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد، ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين، فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة.

قوله: (إذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا يخفي أن فيه أيضاً اجماع النقيضين لأن الوجود إذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء، قيل: بالواسطة أو بالعدم بل إطلاق النقيض على العدم علي القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب، وإنما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه.

فإنه) أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة **(حكم بوحدة الاثنين)** وهما السواد والوجود (وأنه باطل لا يقال:) ليس المراد بقولنا السواد موجود، هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد أن السواد موصوف بالوجود) ولا إشكال فيه (لأنا ننقل الكلام إلى الموصوفية) بالوجود فإن مفهوم الموصوفية بالوجود، إما نفس السواد فلا يفيد الحمل، وقد أبطلناه **وإما غيره** فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين، إلا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود، وحينئذ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل، فوجب رفع الموصوفية عن البين، ويلزم الحكم بوحدة الاثنين **(فإن قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية)** لأن البرهان إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية

قوله: (فإن قيل: لا يمتنع إلخ) نقل عن الشارح قدس سره، ولقائل أن يقول: ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما إذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار، إذ لا سبيل للعقل إلى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع، وأما إذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود، كان هذا الحكم باطلاً قطعاً، لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية، وإنما قلنا: السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هاهنا إلى اعتبار الموصوفية، فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بأنها إما عين السواد، فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره، فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج إلى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا. فكان قولنا السواد موجود باطلاً قطعاً انتهى، يعني أن الحكم بجواز التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما ذلك فيما إذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل، وإن كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الأمر كما في مراتب الأعداد فإن منشأها الوحدة، وتكرارها واللزوم والوحدة، والوجوب والإمكان والأعراض النسبية فإن وحدة الوحدة، وإمكان الإمكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً إذا لاحظ الوحدة، من حيث إنها وصف للواحد لم يعتبر

قوله: (وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين) إذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى.

قوله: (وأما غيره) قد سبق منا الإشارة إلى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها.

قوله: (فإن قيل: لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية) نقل عنه رحمه الله أنه قال: ولقائل أن يقول: ما يقال: من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما إذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار، إذ لا سبيل للعقل إلى أن يعتبر ما لا نهاية له، فلا تسلسل في مثل هذا الموضع في الحقيقة، أما إذا كانت صحة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلاً بلا شبهة، سواء كانت تلك الأمور المعقولة اعتبارية أو خارجية، لتوقفها حينئذ على تعقلات لا نهاية لها، وإنما قلنا: السواد

والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا: الموصوفية نسبة بين

لها وحدة، وإذا لاحظها من حيث ذاتها وأنها مفهوم من المفهومات، اعتبر لها وحدة وقس على ذلك، وإنما قلنا: بجواز التسلسل فيها لأنه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل، إذ العقل لا يقدر على اعتبار الأمور الغير المتناهية مفصلاً، ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة، وإن كان النفس أبدياً فلا تكون الآحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل، وعلى تقدير فرضه لا يلزم المحال من لزوم تناهي ما لا يتناهى أو كون الناقص كالزائد، إذ لا غير متناه في نفس الأمر ولا زائد فيه، بل بمجرد الفرض وأما إذا كان منشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل، فالتسلسل فيها باطل وإلا لزم وجود الأمور الغير المتناهية في نفس الأمر ويجري فيها التطبيق عندنا، وعند الحكماء إذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل، إذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها، ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية في الذهن، لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا، لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأن صحة الحكم في قولنا: السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث أنها نسبة بين الطرفين وآلة الملاحظة حال أحدهما بالقياس إلى الآخر، وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً، ثم إذا لاحظها قصداً واعتبر أنها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين، وإلا لم يكن أحدهما حاصلاً للآخر، اعتبر موصوفية ثانية هي آلة لملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس إلى السواد، وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتنقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره، وأما تجويز المتكلمين عدم تناهي تعلقات العلم بالفعل مع أنها أمور اعتبارية، وليست بمجرد اعتبار العقل، فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن، فلا يجري التطبيق فيها وإنما هي في علمه تعالى وهي بالنظر إليه متناهية لإحاطته بها فتدبر، فإنه مما زل فيه الأقدام.

موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هاهنا إلى اعتبار الموصوفية، فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية، بأنها إما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه، أو غيره. فيكون حكماً بوحدة الاثنين، فيحتاج إلى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا، فكان قولنا: السواد موجود باطلاً قطعاً هذا والظاهر عندي أن ما ذكره من بطلان القول المذكور، أعني قولنا: السواد موجود على تقدير احتياجه إلى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية، وأما بطلان التسلسل في الأمور الاعتبارية النفس الأمرية مطلقاً، فلا أما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان، ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج، وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن، فيتوقف على تصورها مفصلاً، والنفس لا تقدر عليه باعترافهم، وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الأعراض النسبية بأنها لو وجدت لاتصفت محالها بها، فلها نسبة إليها بالمحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة، وأنت خبير بأن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية، بل حقيقية تتصف بها محالها في نفس الأمر فلمحالها إليها نسبة بالمحلية في نفس الأمر، ويعود

الموصوف والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) **لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين**، وإذا لم تقم بالذهن لم تكن أمراً ذهنياً بل خارجياً، وقد يقال: **معنى كونها** ذهنية أنها ليست موجوداً خارجياً، بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (إما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الإلزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً، **وقد يجاب** بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتى

قوله: (معنى كونها إلخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين، وبهذا القدر تم الجواب إلا أنه زاد عليه قوله: بل توجد إلخ لدفع ما يرد من أنها إذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن، فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني أنها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما، ومعنى ذلك أنه إذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف أحدهما بالآخر.

قوله: (وقد يجاب إلخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع للزوم كونه حكماً باطلاً فإن الباطل ما لا يطلق نفس الأمر لا ما لا يطابق الخارج، ومبني على أن يكون في الخارج ظرفاً للوجود لا الموصوف، والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعنى الموجود في الخارج، ومبني على تقدير كونه ظرفاً للموصوف.

قوله: (للفرق الظاهر إلخ) فإن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده، لا ما يكون ظرفاً لنفسه، ألا يرى أن قولنا: زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده.

الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه، وأيضاً فهم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل، ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع أنهم لا يشترطون الترتب في بطلانه إلى غير ذلك من المواضع، ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق إنما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب، وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين إبطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر، ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد، فلا يتحقق التسلسل في نفس الأمر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع أيضاً، وهو محل بحث وإشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق، فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلة غير متناهية، فإن قلت: الاعتبارات المتحققة متناهية إذ يمكن بعدها اعتبار آخر، قلت: هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو وإلا لا يعقل بعد غير المتناهي في الأزمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتأمل.

قوله: (لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل: إن أراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم، ولا يفيد وإن أراد استحالة قيام صورتها فممنوع، إذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن، وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال: إلخ.

يكون صادقاً لا للخارج، فإنه أخص منها وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج، لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج **للفرق الظاهر** بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية، وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا: السواد ليس بموجود (فلان وجوده إما نفسه **فنفيه عنه**) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (**تناقض**) **لأنه سلب الشيء عن نفسه** (أو غيره) وهو باطل لوجهين. الأول قوله: (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لماعرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة، فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفس الوجود عنه **وهو محال** (**وليس**) **ثبوت السواد** (في الذهن) حتى يقال:

قوله: (لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا: السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه، فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد ينفي وجود السواد عند من يقول: إن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات النفي له، فلا يلزم التناقض وإنما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً، لأن ثبوت الشيء لنفسه دائم، وإطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم، من أنه إنما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والإيجاب وهو ممنوع.

قوله: (وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم: إن الشيء إما أن يكون أو لا يكون.

قوله: (وليس ثبوت السواد إلخ) لا يخفى على الفطن أن ثبوت السواد في الذهن لا دخل له في التفريع المذكور، بقوله: حتى يقال إلخ لأنه مبني على عدم عموم نفي الثبوت، حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له، وإن نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في الذهن لازماً مما ذكر، فالواجب أن يقال: وليس نفسه في الخارج والصواب. أن يقال: أن قوله وليس في الذهن جملة حالية، والمعنى أن تصور السواد

قوله: (لا للخارج فإنه أخص منها) فيه بحث لأن نفس الأمر وإن كان أعم من الخارج إلا أن الحكم المذكور هاهنا هو أن السواد موصوف بالوجود في الخارج، على أن في الخارج متعلق بلموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله، وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج إلخ، ولا يخفى أن صدقه إنما هو بمطابقته للخارج، فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر.

قوله: (فنفيه عنه تناقض) قال الأبهري: لقائل أن يقول: إنما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن، نعم يمكن أن يجاب بأن المراد ينفي وجود السواد عند من يقول: بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا إثبات النفي له فلا يلزم التناقض.

هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه، ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي، والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً، وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه **لا لانتفائه عنه**، **ولم نحكم على السواد** الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً، بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً، **وقد يتوهم** أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته **راجعة إلى نفي الوجود عن السواد**، وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم، فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه، **وما ذكرناه هو المذكور في المحصل**. والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله

يستدعي ثبوته في الذهن، والحال أنه ليس بثابت فيه لما مر أن الكلام في نفي الوجود عنه مطلقاً، فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه، وهو محال فلعله كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن، أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية.

قوله: (لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه، ويتم الجواب بهذا المقدار إلا أنه لما كان يرد عليه أن صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء، فيلزم التناقض دفعه بقوله: ولم نحكم إلخ يعني أنا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن، بل رددناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة، ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه، فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً.

قوله: (وقد يتوهم إلخ) إنما كان توهما لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره، إنما يتم إذا كان الحكم فعلاً، أما إذا كان كيفاً أو انفعالاً فلا، ولأنه يحتاج في إتمامه إلى اعتبار مقدمات لا إشارة إليها في المتن، وهو ما ذكره بقوله: وتصور هذا النفي إلخ ولأنه يرد عليه أن هذا النفي معدوم خاص، فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً، ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله: وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده.

قوله: (ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال: يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل.

قوله: (راجعة إلى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب، فلا نسلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً.

قوله: (وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً، وليس في الذهن لما مر إذ رجعت الضمائر إلى نفس النفي لاتجه أن يقال: المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن، لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله: أو لا يكون أعني الموضوع

(أيضاً فإنه) أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسألة أن المعدوم ليس بشيء، إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود، فيستحيل الحكم عليها بالعدم، وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم، **قال في المحصل**: فقد ظهر أنه ليس لقولنا: السواد موجود، والسواد معدوم معنى محصل، فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل، فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً (والثاني) وهو أن يكون الترديد في قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه، كما في قولنا: الجسم إما أسود أو لا (باطل) أيضاً (**لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل**) على وجه يكون معناه **صحيحاً** (**لأنه حكم بوحدة الاثنين**) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً، **ولأن المحمول** إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول، **فقد اعتبر**

قوله: (**قال: في المحصل إلخ**) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث، هو أن الجزء الثبوتي والسلبي ليس له معنى محصل، وبذلك لا يتم أن المنفصلة المذكورة غير يقينية ضم إليه ما نقله عن المحصل ليتم التقريب.

قوله: (**صحيحاً**) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع.

قوله: (**لأنه حكم بوحدة الاثنين**) لا يخفى أن الحمل في قولنا الجسم أسود بالنسبة إلى المشتق حمل مواطاة، وبالنسبة إلى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاقي، فكلا الحالين المذكورين في الوجهين لازم في القول المذكور على تقدير المغايرة، فلا يرد أن الصواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموصوفية إلخ.

قوله: (**ولأن المحمول**) أي بالاشتقاق كالسواد مثلاً، فاندفع ما قيل: لا نسلم أن الحمل هاهنا يقتضي الموصوفية وإلا انتقض بقولنا: الحيوان جسم والإنسان حيوان، على أن القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى.

في القضية المذكورة، وأما ثبوت الوجود الذهني بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق، فلم يبين فيما سبق بطلانه، فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل.

قوله: (**قال: في المحصل إلخ**) قيل: المقصود من نقل لكلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله: وجوابه، وقد يجاب وليس بشيء لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره، بل إنما ينافي تعيينه، والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعاً، فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف وإظهار مقصوده.

قوله: (**لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل إلخ**) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاًقولنا: النارحارة مع أنهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها.

بينهما موصوفية، ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر (وهي) **أي اللاموصوفية** (عدمية **لصدقها على المعدوم**) فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات

قوله: (لأن الموصوفية إلخ) لم يقل هاهنا أن الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج إلى موصوفية أخرى، باعتبارها تحمل وهكذا، فلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية، حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية، ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة.

قوله: (أي اللاموصوفية) أي مفهومها فيكفي في ذلك صدقها على المعدوم إذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل: من أن المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع أفرادها، وهي إنما تثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم، وهم محض وكذا، ما قيل: عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية مدخل حرف النفي، فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور، والجواب أن موقوفية عدمية صورة النفي على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر، كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلوم بالقياس إلى علته.

قوله: (فقد اعتبر بينهما موصوفية إلخ) قال الأبهري: لقائل أن يقول: لا نسلم أن الحمل هاهنا يقتضي الموصوفية، وإلا انتقض بقولنا الحيوان جسم، والإنسان حيوان، إلى ما لا يحصى، والجواب أن ما ذكره نقض إجمالي لا يشفى لأن المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لايخفى، فإن قلت: الحاكم بمغايرة مفهوم الأسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له، فيحتاج إلى اعتبار موصوفية أخرى، ويتسلسل فلم لم يتعرض له؟ قلت: لما سبق الإشارة إلى هذا المحذور لم يتعرض له هاهنا، وأشار إلى محذور آخر على أن تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون الترديد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه، لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه، فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية، ر غير متحقق بالنظر إلى الموصوفية، فالوجه حينئذ هو الترديد بين البينية والغيرية، وقد ساق إلهيا الكلام وأما جواب الأبهري عما لزم شق الغيرية بأنا لا نسلم أن الموصوفية إذا كانت مغايرة لأحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية أخرى، ويتسلسل وإنما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع، فظاهر الاندفاع لأن المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولاً في المثال فلا شك أنه إذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد، أن الجسم موصوف بالموصوف بالسواد، والكلام في الموصوف الثاني كالكلام في الأول وهلم جرا وتسلسل قطعاً.

قوله: (لصدقها على المعدوم) قيل: عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لأن المراد بعدمية اللاموصوفية أن أفرادها الصادقة هي عليها أعني اللاموصوفية معدومة، وهذا إنما يثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم، بأن تكون جميع الأفراد الصادقة هي عليها الموصوفة

(فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان) أعني الموصوفية واللاموصوفية، إذ لا ثبوت لشيء منهما (**ولا وجودية وإلا**) أي وإن كانت الموصوفية وجودية (فإما نفسهما) أي نفس الموصوف والصفة (**فلا يعقلان دونها**) **وهي ظاهر البطلان**، وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءاً لهما (أو غيرهما) يعني به ما كان خارجاً عنهما قائماً بهما (**فلهما**) **حينئذ** (**موصوفية بها**) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما، فننقل الكلام إلى الموصوفية الثانية، فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها، فهناك موصوفية ثالثة (**فتتسلسل**) الموصوفيات إلى ما لا يتناهى وهو باطل، **وإذا لم تكن** الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً، فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون

قوله: (**فلا يعقلان دونها**) أي لا يعقلان متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان، لأنا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر، فينفكان عن الوصفية فما قيل: إنما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه، وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة.

قوله: (**موصوفية بها**) أي موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر.

قوله: (**وإذا لم تكن إلخ**) وأيضاً يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء، إما أن يكون أو لا يكون.

بها معدومة، وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة، حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها، وأيضاً عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي، فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور، اللهم إلا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم إمكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول، اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح، وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل.

قوله: (**ولا وجودية**) فإن قلت: لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها، قلت: لا نسلم بل هو هاهنا أول المسألة.

قوله: (**فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان**) إنما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات الصفات بالكنه، وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع.

قوله: (**فلهما حينئذ موصوفية بها فيتسلسل**) فإن قلت: اتصافهما بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها أيضاً، إذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة، ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الأمر، فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها؟ قلت: لأنه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار إليه المصنف فيما سبق فتأمل.

معنى صحيح، فهو باطل قطعاً (فإذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقية في الجزء السلبي. الوجه (الرابع) من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال (**الواسطة**) المسماة بالحال (**ثابتة بينهما**) أي بين الموجود والمعدوم، (لما سيأتي) بيانه في الموقف الثاني (**وإذ أثبتها قوم بلغوا** في الكثرة **إلى حد تقوم الحجة** بقولهم) ونفاها الأكثرون وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم (فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فإن الانحصار فيهما إن كان بديهياً فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي بغيره، وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهياً بالبديهي، وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) **بل ولا ثقة** بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات، فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني، فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب، **وستعرف جواب** الوجه الرابع عن قريب، فلذلك تركه وأشار إلى

قوله: (**الواسطة ثابتة إلخ**) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون، والوجه الثاني أعني قوله: وإذ أثبتها يفيد عدم قطعيته، فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة، وعطفه على قوله: لما سيأتي وهم.

قوله: (**إلى حد تقوم الحجة إلخ**) أي في بعض المواد وهو ما إذا أخبروا عن المحسوس، وفائدة اعتبار الكثرة إلى هذا الحد الإشارة إلى أن الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه، لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات، واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما.

قوله: (**بل ولا ثقة إلخ**) لا يخفى أن هذا الإضراب مستدرك إذ يكفي قوله: فثبت بهذه الوجوه إلخ في إتمام الوجوه الأربعة.

قوله: (**وستعرف جواب إلخ**) إما إشارة إلى ما ذكره في مبحث الحال، من أن عدم الواسطة بين النفي والإثبات ضروري، والواسطة إنما تثبت إذا فسر الموجود بمعنى الموجود أصالة،

قوله: (**الواسطة ثابتة بينهما إلخ**) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو، إذ يكفي أن يقول: أثبت القوم الواسطة ونفاها الأكثرون.

قوله: (**وإذ أثبتها قوم بلغوا إلخ**) ظاهره أنه معطوف على قوله: لما سيأتي، فإذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم: معناه أنه قد يكون حجة، وذلك عند الإخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبهة لا أقل.

قوله: (**بل ولا ثقة إلخ**) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص، فلهذا لم يرجع ضمير به إلى مطلق البديهي واحتاج إلى ذلك الترقي.

أجوبة الوجوه الثلاثة فقال: (والجواب إن المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لأن المعدوم **وقع هناك محمولاً**، فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على **أنه تركيب تقييدي** (لا) أي ليس مفهوم المعدوم (أن ثمة ذاتاً ثبت له العدم في نفس الأمر) **وإلا اقتضى مفهوم المعدوم** تحقق ذات في نفس الأمر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل (وهو) أي مفهوم المعدوم هو (المتميز) لكونه

والمعدوم بما لا وجود له أصلاً، وأن النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد، لكن قوله عن قريب يأبى عنه وأما إشارة إلى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين، والنسبة فلعل فيه خللاً، فيتطرق إليه الخطأ بهذا السبب، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها، لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات، اللهم إلا أن يقال: إن ذلك قول القادح وليس مسلماً عند المجيب.

قوله: (تركيب تقييدي إلخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية، وهي متحققة في نفس الأمر إذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم، وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في نفس الأمر، إذ الإشعار بالشيء لا يستدعي وقوعه.

قوله: (وإلا اقتضى إلخ) لما تقرر أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت، وإنما استدل على نفي ذلك مع أن المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية، لأنه إقناعي لا يليق بالمطالب العقلية، وما قيل: أن قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الأمر إذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الأمر، فليس بشيء أما أولاً فلأن هذا المنع لا يضر المجيب كما لا يخفى، وأما ثانياً فلأن أخذه كذلك غير صحيح، لأن ذلك الأخذ إنما يصح إذا اعتبر سلب المحمول عن الموضع، ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب، وهاهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقاً لا سلبه عن شيء.

قوله: (وقع هناك محمولاً) سياق الجواب مبني على أن لا تكون معدولة، وقد سبق الكلام فيه.

قوله: (على أنه تركيب تقييدي) ويكفيه الفرض والاعتبار، فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الأمر، لأن ما قيل من أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وأن الإخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها إخبار، فمعناه أن فرضاً فرضاً وإلا فلا.

قوله: (وإلا اقتضى مفهوم المعدوم إلخ) قيل عليه: قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الأمر إذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الأمر، وهذا إنما يرد إذا جعل هذا الاقتضاء دليلاً على أن مفهوم المعدوم تركيب تقييدي، وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة أن النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقاً تقييدية، وليس المقصود من قوله: إلا أن ثمة ذاتاً إلخ إلا بيان أن المحذور من تصور المعدوم، إنما يلزم على هذا التقدير وهو أن يكون

متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) **لكونه متميزاً** وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الأولين وتوضيحه أن يقال: إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم، **فهو ممنوع** وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم، فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن، **ولا استحالة فيه** إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه، وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق، حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعناه، وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه، فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها، فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً، **وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له**، وإنما يلزم هذا

قوله: (فهو ممنوع) لأن الذات لم يقع محمولاً.

قوله: (ولا استحالة فيه) إذ اللازم منه أن يكون الشيء متصفاً بنقيضه، وذلك متحقق فإن مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم، إنما المحال أن يصدق النقيضان على شيء واحد، وليس للمعدوم المطلق فرد في نفس الأمر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الأمر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتي، فيلزم اجتماع النقيضين.

قوله: (كون قسم من الشيء قسيماً له) إذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم، وقيل: لأن العدم ليس قسماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن، والخارج إذ العدم موجود في الذهن والخارج، ولأن العدم ليس بمعدوم وإلا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما

مفهوم المعدوم أن في نفس الأمر ذاتاً ثبت له هذا المفهوم العدمي، أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل.

قوله: (وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا إنما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت.

قوله: (ولا استحالة فيه إلخ) فيه بحث لأن مفهوم المعدوم المطلق إذا لزم تميزه وثبوته في نفسه، ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور، وهو ثبوت المعدوم المطلق لأن ثبوته إنما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتي هو التميز، وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر، وكذا الكلام إذا جعل جواباً عن الوجه الثاني، والجواب أن اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير أن لا يتصور شيء منهما، وأن يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوباً عنه الوجود المطلق، وحينئذ لا محذور إذ هو فرضي كما قيل: مثله في مسألة المجهول المطلق فلا محذور فتأمل.

قوله: (وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيماً له) لأن العدم الخاص ليس قسيماً من

في رفع حقيقة العدم، ولا استحالة فيه أيضاً، **إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق** قسيماً له، ومن حيث أنه عدم خاص قسماً منه، (والحمل) أي حمل الموجود على السواد إنما صح (للتغاير مفهوماً فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود (**والاتحاد هوية) أي ذاتاً صدقاً عليه فلا** يلزم هاهنا عدم الإفادة، كما في قولنا:

أنه ليس بموجود أيضاً، ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة، وليس بشيء أما أولاً فلأن العبارة لا تساعده، إذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسيم الشيء قسماً منه، وأما ثانياً فلأن الكلام في عدم العدم المطلق، وأنه قسم من العدم المطلق، وقسيم له فالقول: بأنه ليس قسماً من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه، وأما ثالثاً فلأن القول: بأن العدم موجود في الذهن مما لا معنى له، لأن الأعدام كلها من جملة المعدومات، كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات، نعم إنه بعد التصور موجود في الذهن، والكلام هاهنا في نفس العدم، وأما رابعاً فلأن القول: بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود، إنما هو في العدم المطلق، والكلام هاهنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص.

قوله: (إذ يكون عدم العدم المطلق إلخ) يعني أن هذا المقيد من حيث إنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه، ومن حيث إنه رفع للعدم مقابل له، فالمنظور في الاعتبار الأول كونه عدماً مقيداً بقيد، وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه، فالموضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين.

قوله: (والاتحاد هوية) قال المصنف في بحث الماهية: ومعنى حمل الحيوان على الإنسان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة، فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه، وقال الشارح: إن التفسير المذكور لا يطرد في نحو الإنسان أعمى، إذ لا هوية لمفهوم الأعمى متحدة مع هوية الإنسان، وإلا لكان موجوداً خارجياً، فلهذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده، أي الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا أن

المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج، إذ العدم موجود في الذهن ولأن العدم ليس بمعدوم، وإلا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً، ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير إليه في التجريد.

قوله: (من حيث إنه رفع للعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف إلى شيء معين لا العدم في الذهن، والخارج أي عدم الوجود الذهني والخارجي، كما أن المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما وإلا لم يصح كون العدم الخاص قسماً منه، إذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق، بل هو عدم العدم فإن قلت: قسم الشيء مثبت له لا رافع، وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسماً من العدم بالبداهة قلت القسمية الإثبات بحسب الذات، والقسيمية الرفع بحسب المفهوم، ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه، وإن أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية.

السواد سواد **ولا الحكم بوحدة الاثنين، فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول** الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث، أعني قوله: وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله: فهو في نفسه معدوم إلخ اعتماداً **على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة،**

هويته عين هويته، لكن قال المحقق الدواني ناقلاً عن الشيخ: إن الأمور العدمية المحمولة على الشيء متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه، وإن لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار في الذاتيات والعرضيات، والأمور العدمية أقول: ولعل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فمرجع التفسيرين واحد.

قوله: (أي ذاتاً صدقاً عليه) فإن قلت: الصدق الموصول بعلى معناه الحمل، فيلزم أخذ الحمل في تفسيره قلت: هذا بيان لوجه صحته، وأما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشيئين، وبهذا ظهر أن تفسيره بالتغاير في المفهوم الاتحاد في الصدق كما اختار الشارح فيما سيأتي غير صحيح.

قوله: (فهذا جواب عن الدليل) أراد بالشق الأول أن يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه، وقوله: أعني قوله: وأيضاً إلخ بيان للدليل الثاني، وقد عرفت فيما سبق أن الترديد المذكور بقوله: إما نفسه أو غيره بحسب الذات، والمفهوم فحاصل الجواب: أن لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة، لأن المحال إنما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث إنهما اثنان، وهاهنا ليس كذلك لأن التغاير من حيث المفهوم، والاتحاد من حيث الهوية، وبهذا ظهر أنه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد.

قوله: (من أن الماهية في حد ذاتها إلخ) بناء على أن شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلاً فيها، فهما مسلوبان عنها في مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز، وإذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم.

قوله: (ولا الحكم بوحدة الاثنين) أي الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتاً، وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه.

قوله: (فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول) أراد بالشق الأول أن يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه، ثم أن كون ما ذكر جواباً عما ذكر، إنما هو إذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج، إذ لو أريد ذلك لكان جواباً عن إبطال النفسية، ويكون التقدير والحمل، إنما أفاد التغاير مفهوماً، لكن قوله: والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ إلا أن يحمل على دفع وهم، فالأظهر أن يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم، ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر.

قوله: (على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة) قيل: عليه معنى هذا الكلام أن أحدهما ليس عينها ولا داخلاً فيها، لا أنها في نفسها منفكة عن أحدهما،

وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوماً اجتماع النقيضين، وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك، ومما مر في جواب الأولين من الأربعة، وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم، وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث، كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً، وحاصله أن يقال: الموصوفية (ونحوها من الأمور الاعتبارية) كالإمكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه أعني اللاامتناع إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة، وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً، إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما، إنما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تتسلق به) أي بذلك التحقيق الذي زيد لك (إلى الجواب التفصيلي) فيما أجبنا عنه إجمالاً، وفيما تركنا جوابه أيضاً. الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (أنا نجزم بالعاديات) التي جرت بها العادة (كجزمنا بالأوليات) التي هي البديهيات (سواء لا

قوله: (اجتماع النقيضين) أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد.

قوله: (مما قررناه لك) بقوله: وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن إلخ.

قوله: (ومما مر إلخ) وهو أن اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لا ما صدق عليه، وهذا على تقدير أن يقرر أول الدليلين بقوله وقد يتوهم إلخ.

قوله: (أيضاً) متعلق بقوله جواب.

وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب أن له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور، لأن العدم إذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلاً فيها لم يستقم أن يقال: إذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم، وإنما يلزم إذا كان العدم نفسها أو داخلاً فيها، وإلا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه، أعني العدم حال اتصافها به فتأمل.

قوله: (ومما مر في جواب إلخ) هذا على التوهم الذي ذكره هناك، وهو أن ترجع الضمائر إلى نفي الوجود، وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر.

قوله: (في هذا الشق أيضاً) أي كما أن الأول جواب بعينه، أو كما أن الدليل الأول في الشق الثاني أو في هذا الشق من الوجه الثالث، كما أن الشق الثاني المذكور أولاً منه.

قوله: (كجزمنا بالأوليات) قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل، وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم، وأشار هاهنا أيضاً، نعم لنا أن نقول: فالجزم بالحسيات أيضاً كذلك فلم يقولون بها.

فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم) وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها، فكذا البديهيات (فمنها) أي من العاديات المجزوم بها (**أن هذا الشيخ**) الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبساً (بالتدريج، **فكان وليداً** ثم طفلاً ثم مترعرعاً) من ترعرع الصبي **أي تحرك ونشأ** (إلى أن شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية، ولا أحجاره) أي ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لا ماء (البحر) الذي رأيناه من قبل (دهناً وعسلاً و) إن (ليس تحت رجلي) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب

قوله: (**لا فرق بينهما إلخ**) يرد عليه أنه: إن أريد به عدم الفرق في أصل الجزم، وعدم احتمال النقيض فمسلم، لكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد، وإن أريد به عدمه في مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع، فإن الأوليات لا يمكن نقيضها إمكاناً ذاتياً بخلاف العاديات.

قوله: (**إن هذا الشيخ إلخ**) المحكوم عليه في هذه القضية وإن كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها، إذ لم يستند ذلك إلى الحس، وكذا في قوله: أن ابني هذا ليس بجبريل، فما قيل: المناسب إسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات، إذ هم قائلون بها، وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً ليس بشيء.

قوله: (**فكان وليداً**) أي مولوداً ثم طفلاً، الأسنان أربعة سن النمو، ويسمى سن الحداثة، وهو إلى قريب من ثلاثين سنة، ثم سن الوقوف وهو سن الشباب، وهو إلى نحو من خمس وثلاثين سنة، أو أربعين، ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة، وهو إلى نحو من ستين سنة، ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة سن الشيخوخة إلى آخر العمر، وسن الحداثة ينقسم إلى سن الطفولة وهو أن يكون المولود غير مستعد الأعضاء للحركة والنهوض، ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة، وهو أن يكون الأسنان قد استوفت السقوط والنبات، ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الأسنان قبل المراهقة، ثم سن الغلامية والرهاق إلى أن يبقل وجهه، ثم سن الفتى إلى أن يقف النمو.

قوله: (**أي تحرك ونشأ**) مدته في الأغلب إلى ثمانية وعشرين، وقيل إلى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة، وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين، وأما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفياً، فهي من خمسة وثلاثين وقيل: من أربعين إلى ستين، ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهراً من آخر الكهولة إلى ما يشاء الله تعالى، وتفصيله موكول إلى موضعه.

(قادر) على التعبير عنه (ثم إذا تأملنا) في (هذه القضايا) التي ذكرناها (**لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال**) أي احتمال الخطأ (قائماً في الكل) أي في كل هذه القضايا (**باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين فلاستناد الكل**) أي كل الأشياء (**عندهم إلى القادر المختار، فلعله أوجب**) أي أثبت وأوجد باختياره (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة، ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجربها عادته (للإمكان) فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حد ذواتها قطعاً (وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة (وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية) عندهم (إلى الأوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) أي وضع (غريب فلكي لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله أو وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الأمثال (إلا في ألوف من السنين) كثيرة جداً بحيث (لا تفي بضبطها التواريخ **فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الأمر العجيب وأيضاً**) إنما فصل هذه القضايا السابقة لأن المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها أعني تبديل صورة الملك (**فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل** وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وأنتم) يا أهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (إذ نقلتم أنه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) **وكان**

قوله : (لم نجدها مما يجوز الجزم بها) فضلاً عن أن يجزم.

قوله : (فكان الاحتمال) لا حاجة إلى هذه المقدمة.

قوله : (باتفاق العقلاء) متعلق لم تجدها.

قوله : (أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم إلى القادر المختار) قيل: عليه التمسك بالاستناد إلى القادر المختار غير صحيح، لأن المتكلمين قائلون: بأن عادة الله في خلق الإنسان ذلك التدريج، وقد قال: عز من قائل ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الأحزاب: ٦٢]، وأجيب بأن هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة، فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لأن يمكن الإضمار بأن يقال: التقدير ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ إلا إذا أراد تبديله بخرق عادته.

قوله : (فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب) أي بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه.

قوله : (بأن ابني هذا ليس جبريل) قيل: المناسب أن يسقط لفظ هذا، ويقال: أنا أجزم بأن ابني أي من حكم بكونه ابني، ووصف ببنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل، حتى لا تكون القضية من الحسيات، إذ هم قائلون: بالحسيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً.

له أخرى دوي كدوي الذباب (والجواب أن الإمكان) أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع، ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً (**كما في بعض المحسوسات**) فإنا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته، فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه، وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم، وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية، وقد مر ذلك في تعريف العلم. الشبهة (الثالثة) لمنكري البديهيات فقط أن يقال: (للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الإيلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جداً، ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها (ومن مارس مذهباً من المذاهب) حقاً كان أو باطلاً، واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيته (يجزم بصحته)، وإن كان باطلاً (وبطلان ما يخالفه) وإن كان حقاً (فجازأن يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به (لمزاج أو عادة عامين) لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات، فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة (لا يقال: نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور) البديهية، فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (**لأنا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو**) عن

قوله: (**وكان له أخرى إلخ**) أي تارة أخرى.

قوله: (**دوي**) أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز أن تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودويها دويه.

قوله: (**كما في المحسوسات إلخ**) إشارة إلى نقض تلك الشبهة فإنها جارية فيها مع أنهم قائلون بها.

قوله: (**وكان له أخرى دوي كدوي الذباب**) فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل أن جبرئيل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب، وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبرئيل عليه السلام، وليس الكلام في التجويز في نفس الأمر بل في الاستدلال علهي بهذا المنقول تدبر.

قوله: (**لأنا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو إذ قد لا نشعر ببعض إلخ**) قيل: عليه إمكان فرض الخلو إنما يستدعي إمكان الشعور لا الشعور بالفعل، فالدليل لا يطابق الدعوى، وأجيب

جميع الأمزجة والعادات (إذ قد لا نشعر ببعض) من الهيئات المزاجية أو العادية، فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به؟ (**ولئن سلم**) إمكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر) ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعلٍ عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها (مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب أنه) أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (**لا يدل على جواز** كون الكل) **أي جميع القضايا البديهية**

قوله: (**لا نسلم إمكان فرض الخلو إلخ**) يعني إن أريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع، أعني مجرد التقدير والتصور، فلا يفيد إذ لا يجوز أن يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال، أعني بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقي، وإن أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوزه العقل، فلا نسلم إمكانه لأن تجويز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر، ويجوز أن لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات، فاندفع أن إمكان الفرض إنما يقتضي إمكان الشعور لا الشعور بالفعل، ولا يحتاج إلى أن يقال: إن لفظ الإمكان مقحم فإنه يأبى عنه قوله، ولو سلم إمكان فرض الخلو ولا إلى أن يقدر لفظ الإمكان في قوله: إذ لا نشعر به فإنه يرد عليه أنا لا نسلم عدم إمكان الشعور.

قوله: (**لا يدل على جواز إلخ**) لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة، والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكراً لجميع البديهيات، كفي

تارة بأن لفظ الإمكان في المدعى مقحم، وأخرى بإرادة الإمكان في الدليل أيضاً، أي قد لا يمكن الشعور، وقيل: ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الإمكان العقلي الصرف، بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض أعني الإمكان الوقوعي، كما أشار إليه الشارح بقوله: فكيف تفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض؟ والمصنف بقوله: فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للإمكان، وإن أبيت فاجعل الإمكان بمعنى الممكن، وإضافته من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أي تحققه إلا أن التوصيف بالإمكان حينئذ لا فائدة له هذا، وقد يجعل إضافة الفرض إلى الخلو من هذا القبيل، أي لا نسلم إمكان الخلو المفروض، وأنت خبير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به، قوله: إذ لا نشعر ببعض لأن عدم الشعور لا يقدح في نفس إمكان الخلو المفروض، وأيضاً قوله: ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر لا يلائمه إلا بتعسف كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: (**ولئن سلم إلخ**) وجه التسليم كفاية الشعور الإجمالي وتحققه.

قوله: (**أي جميع القضايا البديهية**) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج، أو عادة مع أن المراد بالبديهي هو الأوّلي، اللهم إلا أن يكون الجزم مبنياً

(كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة **فإن الجزم بكون الكل أعظم**، أي أزيد من الجزء **ليس مما للأمزجة أو العادات** فيه مدخل قطعاً. الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط، قولهم: (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) **بحسب الظاهر** بحيث (تعجز عن القدح فيهما **وما هو**) أي العجز **عن القدح فيهما** (**إلا للجزم بمقدماتهما** مع أن إحداها) أي إحدى تلك المقدمات، **وهي الأمور** المعتبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعاً، وإلا) أي وإن لم تكن إحداها

للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي، فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات، أي الأوليات وليس كذلك.

قوله: (فإن الجزم بكون الكل إلخ) هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له إليه، لأنه مانع يكفيه مجرد الجواز، فلا يرد أن لهم أن يمنعوا ذلك فإنهم ينكرون البديهيات، فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج والعادة.

قوله: (بحسب الظاهر) قيد به إذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة.

قوله: (عن القدح فيهما) بالمنع والنقض والمعارضة.

قوله: (إلا للجزم بمقدماتهما إلخ) أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح، أما الصحة فلأن الجزم بالمقدمات ليس معناه إلا الجزم بصحتها، وكونها صادقة، وأما البداهة فلأنه لا يتم التقريب بدونها، إذاً الجزم بأحكام النظر مع كونه إحداهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكام البداهة، وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية إلخ، وذلك لأنه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا أقل من المنع.

على التنزل، أو يقال: سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي، حتى يرد الاعتراض، نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً، والحق أن المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها، وحينئذ لا محذور فتأمل.

قوله: (ليس مما للأمزجة أو العادات إلخ) لهم أن يمنعوا بذلك فإنهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البديهة في عدم المدخلية للمزاج أو العادة، والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في إثبات كون البديهيات موثوقاً بها، إنما ينتهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية إليها المذكورة في صدد الإثبات لا على من أنكرها، وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري.

قوله: (وما هو إلا للجزم بمقدماتهما) الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها، فمحصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب، وليس المراد أن العجز في جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدح أن يقال: لا نسلم إذا نظر إلى كل واحد لدليلين من قطع النظر عن الآخر المعارض، وهذا ظاهر الوجوه، فعلى هذا التقدير لا يرده

خطأ بل كانت بأسرها صواباً (اجتمع النقيضان) في الواقع **لصحة الدليلين** حينئذ، وإذا كانت إحداهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها، فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها (فإن قيل: لا نسلم العجز عن القدح فيهما) دائماً (فإن ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) أي قرب (قلنا: نحن لا ندعي العجز عن القدح دائماً بل بالإطلاق فحين العجز، ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وإنه) أي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الثقة) عن أحكام البديهة **(والجواب) بعد تسليم كون مقدمات** ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (إن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين) مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم، وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللاً) لوجود خفاء فيهما إما

قوله: (وهي الأمور إلخ) يعني المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط أيضاً، لا ما جعل جزءاً منه، والأولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتهما.

قوله: (لصحة الدليلين) وصحتهما تقتضي صحة لازميهما أعني النتيجتين المتناقضتين.

قوله: (بعد تسليم إلخ) أي لا نسلم أن مقدماتهما بديهية حتى يكون خطؤنا فيها موجباً لرفع الوثوق عن الأحكام مطلقاً، واعلم أن خلاصة الشبهة المذكورة أن البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ، فارتفع الوثوق عن أحكامها مطلقاً، وحاصل الجواب أن البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم، فإذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهة في ذلك البديهي، وحكمت بخلاف الواقع، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها فيما تصور أطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة، فتدبر فقد زل فيه أقدام.

منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح، والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح، كما ظن ثم المراد بالقدح أن يقال: لا نسلم فلا يرد أيضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح لا للجزم بالمقدمات، لأن القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على أسبابه فإنه المنع لا يقتضي السند.

قوله: (والجواب بعد تسليم كون المقدمات إلخ) فيه بحث أما أولاً فلأن هذا التسليم لا يضر عدمه فإن كلام الخصم في الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله: مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الأمر أو نظرية، وأما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل، وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالأولي فإن سبب الجزم الغلط، ومآله إلى منع بداهة هذا الجزم الاصل، فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل؟

لكونهما نظريين، أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب، **فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات** التي جرد أطرافها على ما هو حقها. الشبهة (الخامسة) لهم (أنا نجزم بصحة دليل **آونة**) أي أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطؤه) ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة (**ولذلك ننقل المذاهب**) **المتنافية** وأدلتها المتخالفة، إذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات، فيرتفع الأمان عنها. الشبهة (**السادسة**) **لهم** (**أن في كل مذهب**) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو) **أي ما ذكر** من ادعاء البداهة فيها وإنكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيات بأسرها (ورفع الأمان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين هاهنا (فلنعد عدة منها) أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الأولى للمعتزلة **الصدق النافع حسن**، والكذب

قوله: (**فلا يلزم إلخ**) وما قيل: احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي، إذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشيء منها فخارج عن قانون المناظرة، لأن المجيب مانع فلا بد للخصم من إثبات الاحتمال المذكور.

قوله: (**آونة**) بالمد جمع أوان بمعنى الحين، والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس، فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة، وإنما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويجاً للشبهة.

قوله: (**ننقل المذاهب المتنافية**) أي من شخص واحد.

قوله: (**الصدق النافع حسن إلخ**) يعني أنه يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه، هذا إذا خصصناهما بأفعال العباد، وإن عممنا لأفعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح،

قوله: (**فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات**) قيل: عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي إذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ، فلا وثوق بشيء منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك.

قوله: (**ولذلك ننقل المذاهب إلخ**) الظاهر أن مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه إلى آخر كما يقال: في العرف فلان نقل مذهبه، وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي، واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف.

قوله: (**السادسة لهم أن في كل مذهب**) قيل: الأقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل.

قوله: (**أي ما ذكر**) إشارة إلى وجه إفراد الضمير مع أن المرجع مثنى.

الضار قبيح) قالوا: يحكم بذلك بديهة العقل (وأنكره الأشاعرة والحكماء) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الأولية **بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة** وقد تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فإنهم قالوا: (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) االاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها، **وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي** (وهما) أي الأشاعرة والحكماء (منعاه) أي كذبا هذا الحكم (وعارضاه) **أي قابلا** ادعاء الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لا بد له) أي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر، فإن حركته يمنة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء، فلا بد بالضرورة في صدور إحداهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى (فهو) أي فذلك المرجح (من خارج) أي لا يكون صادراً عن العبد (وإلا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى، بل ذلك

والذم فإنهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان، أو كونهما ملائما للغرض وغير ملائم له الحاكم بهما العقل إما بديهة أو نظراً.

قوله: (وادعى بعضهم إلخ) وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع أو قال به تلبيساً على أصحابه وتفصيله في الموقف الخامس.

قوله: (أي كذباً) أي المنع وكذا المعارضة هاهنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، إذ لا دليل هاهنا.

قوله: (بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لأن المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطاً للثواب، وبالقبح كونه مناطاً للعقاب لا معنى الملاءَمة والمنافرة، والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الإلهيات.

قوله: (وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي) فيه بحث أما أولاً فلأن مدعي البديهة هو أبو الحسين البصري وهو لا يقول: بكون العبد موجداً لأفعاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهة في ذلك، بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس، وأما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين في مذهبه كما صرح به في الإلهيات فكيف عدوا هاهنا مخالفين له؟ والحق أن ما ذكره هاهنا مبني على ظاهر ما نقل عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبيساً للأمر على سائر المعتزلة، كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم، كما أشار إليه في الإلهيات أو أن مدعى البداهة غيره وإن لم يذكر في هذا الكتاب والله أعلم.

قوله: (أي قابلاً) إشارة إلى أن المعارضة ليست على ظاهرها لأنها إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ومدعي الخصم أن الحكم ضروري، وبهذا المعنى قوله: فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل.

المرجح أمر واجب **هو إرادته تعالى** إما بغير واسطة، وإما بوسائط فإن استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري، **ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن، والاستقلال بالاختيار** (الثالثة للحكماء) والمعتزلة أيضاً قالوا: (يمتنع) بالبديهة (رؤية أعمى الصين) في ظلمة الليل (بقة الأندلس و) يمتنع أيضاً بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلاً للرائي **(أو في حكمه) كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها** في حكم المقابل (وجوزه) أي ما ذكر من الرؤيتين (الأشعرية) فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً (الرابعة للكل) **أي لجمهور الناس** حتى العوام **فإنهم قالوا**: (الأعراض) كالألوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل، (وأنكره) أي بقاء الأعراض (الأشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً، **إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال** (الخامسة للمجسمة) قالوا:

قوله: (هو إرادته تعالى) على رأي المليين.

قوله: (أو في حكمه) هذا على رأي أهل الشعاع، وأما القائلون بالانطباع فالمرئي هو الصورة المنطبعة في المرآة وهي مقابلة للرائي.

قوله: (أي لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على أن للأكثر حكم الكل.

قوله: (إما بإعادة المعدوم) فالمعاد في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الأول، كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما، لعدم تثبت صورة المرئي في الآن الأول، ممتازاً عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطاً، والشعلة الجوالة دائرة.

قوله: (وإما بتعاقب الأمثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في

قوله: (مع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) إشارة إلى أن المقصود هاهنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري، وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان إرادة العبد لا يستند إليه دفعاً للتسلسل، بل يستند إلى اللّٰه تعالى فينتفي استقلال العبد، وأما أن قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً فهو بحث آخر، عليه دليل آخر، ثم التسلسل المذكور غير قائم في الإرادة القديمة، لأن استنادها إلى الذات بطريق الوجوب عندهم، فلا يحتاج إلى إرادة أخرى، وسيجيء تمام الكلام في موضعه إن شاء اللّٰه تعالى.

قوله: (أو في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة إلخ) هذا إذا كان المرئي بالمرآة ما له الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلاً، وأما إذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة، كما قيل: فلا حاجة إلى التفصيل المذكور وذكر الأبهري أن ما هو في حكم المقابل هو الأعراض، فإنها وإن لم تكن مقابلة للرائي لأنهم عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه، إلا أنها في حكم محالها ولا يخفى أنه تعسف.

قوله: (إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال) المشهور من مذهب المنكرين لبقاء

(كل موجود **إما مقارن للعالم أو مباين له**) **فإن** البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة، ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له، فليس بموجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً، وقالوا: **إنه** حكم وهمي (السادسة للمتكلمين) **القائلين بالخلاء قالوا**: (يجب بالبديهة (انتهاء الأجسام) **أي انتهاء كل واحد** منها (إلى ملأ أو خلاء وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون: هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا: (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه **إلا بزمان**) فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً، حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث)

عدم تفطنه المغايرة الثاني للأول، للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفياً.

قوله: (**إما مقارن للعالم أو مباين له**) لأنه إنما يمكن تخلل ثالث بينهما أولاً.

قوله: (**القائلين بالخلاء**) خارج العالم أي بالبعد الموهوم التي يمكن أن يشغله الجسم، كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون: إنه نفي صرف وعدم محض يثبته الوهم، ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الأمر.

قوله: (**أي انتهاء كل واحد**) يعني أن الجمع المعرف باللام للكل الإفرادي كما هو الشائع في الاستعمال لا للكل المجموعي ليصح الحكم بالترديد.

قوله: (**إلا بزمان**) لأنها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد، وكل قبلية كذلك فهي بالزمان.

الأعراض هو القول بتجددها بتجدد الأمثال، وأما القول بتجددها بطريق إعادة المعدوم، ففيه بحث، وهو أن الوجود إن استمر في كل آن لا يكون من قبيل إعادة المعدوم، إذ لا عدم فلا إعادة وإلا فإن وجد في آن ثم عدم في آن ثان، ثم وجد في آن ثالث، وهكذا تساوي آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود، وإن عدم في آن ووجد في آن آخر، ثم عدم وهكذا يلزم البقاء، ويمكن أن يقال: لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس أنه لم يزل.

قوله: (**أي انتهاء كل واحد**) إنما فسر بهذا ليصحح جواز انتهاء إلى ملاء، إذ لو أريد مجموع الأجسام لا يكون لانتهائه إلى ملاء معنى، وهاهنا بحث وهو أنه سيجيء في بحث المكان أن الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان، بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خال عن الشاغل، وأن الخلاء يعني البعد الموجود يثبته بعض الحكماء، فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل، ومنهم من لا يجوزه، وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه، والنزاع في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم ونفي يثبته الوهم، وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الأجسام إليه أو إلى الملاء ليس بالمعنى الأول، وهو ظاهر فإن آخر الأجسام وهو المحدد مثلاً ليس منتهياً إلى شيء منهما عندهم، بل بالمعنى الثاني: وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض، فلا يصح القول بإنكار الحكماء لا لأن ما وراء المحدد عندهم كذلك، وإرجاع الإنكار إلى إطلاق البعد ليس له كثير معنى هاهنا، ويمكن أن يقال: مدار إنكار

فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم **ويعارضونهم** بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا: (لا حدوث) لشيء (إلا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) **ويجوزون** حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً (التاسعة لهم) أيضاً قالوا: (**الممكن لا يترجح**) أحد طرفيه على الآخر (إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا: (الإنسان محل لألمه ولذته) أي يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء: بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آلة له) أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان، **قال في النهاية**: اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية

قوله: (**ويعارضونهم إلخ**) فإنها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد، وليس بالزمان وإلا لزم أن يكون للزمان زمان.

قوله: (**ويجوزون إلخ**) ويقولون: بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها.

قوله: (**الممكن لا يترجح إلخ**) أي لا يجوز أن يترجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف، ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختاركما في العقل الأول، أو أمراً آخر كالعناية الأزلية، والداعي الذي يدعو الفاعل المختار إلى اختيار أحد الطرفين، والمسلمون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون إنه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داعي يدعوه إليه، فتدبر فإنه زل فيه أقدام.

قوله: (**قال في النهاية إلخ**) استشهاد على حمل المحل في المتن على المدرك، وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء، وهو أن القوي الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو

الحكماء هو اعتبار المتكلمين إمكان شغل الجسم فيه، فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الإمكان فيما وراء المحدود، ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الأطلس للنمو، وقد أشار إليه الإمام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر، وسنذكره في بحث المكان إن شاء اللّه تعالى.

قوله: (**إلا بمرجح**) أي بمرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قيل: الفلاسفة يجعلون العناية الأزلية أعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أبلغ النظام متبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب، وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لإسناد تلك القضية إليهم.

قوله: (**قال في النهاية**) المقصود من نقل كلامها هو الإشارة إلى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه.

علم الإنسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه، واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش، ليس ذات الإنسان، بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة، **فإنها الإنسان بالحقيقة** (الحادية عشر للأشعرية) قالوا: (**يمتنع**) **بالبديهة** (**الفعل عن نائم أو معدوم وجوزه المعتزلة توليداً** وجوابهما) أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال: في جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية، ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما، وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت، وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها **ضرورية**، ولذلك أوردها الإمام الرازي **في شبه السوفسطائية**، فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الأولية

التحقيق من أن المدرك هو النفس الناطقة إلا أن ارتسام الجزئيات، فهي كالصحيفة عند الناظر، ولك أن تحمل المحل على معناه الظاهر، فيكون الخلاف في أن حصول الألم واللذة الجسميين في ذات الإنسان، أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق، وإنما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فإنه المنقول عنه.

قوله: (**يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم إلخ**) أي غير ما يلزم الحياة كالنفس، وأما ما يصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه في حال النوم، بل في حال بين النوم واليقظة، ولعل هذا هو مذهب بعض الأشعرية، وإلا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الأفعال المتقنة القليلة عن النائم، واختلفوا في كونها مكتسبة أو ضرورية، وما قيل: أن المراد الفعل الاختياري فيرد عليه أن الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد، فإن قولهم بالتوليد لأجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثاباً عليه ومعاقباً به.

قوله: (**وجوزه المعتزلة توليداً**) كالقتل المتولد حال نوم الرامي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة.

قوله: (**ضرورية**) وهي أعم من البديهية بمعنى الأولية والاشتباه في الأعم لا يوجب الاشتباه في الأخص لجواز كونه في ضمن غير الأولية.

قوله: (**فإنها الإنسان بالحقيقة**) وأما عند جمهور المتكلمين، فالإنسان هو هذا الهيكل المحسوس، وقد يقال: مدرك اللذة والألم عند الحكماء أيضاً هو الإنسان بواسطة الآلة، وهو قواها الجسمانية، والخلاف على هذا في الإدراك بلا واسطة أمر خارج، فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه.

قوله: (**يمتنع الفعل**) أي الاختياري إذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقاً.

قوله: (**في شبه السوفسطائية**) وهم منكرون للبديهيات والحسيات أيضاً، فلو كان المدعي في القضايا المذكورة هو الأولية لم يفد القدح في الحسيات.

فيها سلمنا ولكن الأوّلي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر، فلا يعم الاشتباه في الأوليات (وقد أجيب عنها) **أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة** (بأن الجازم بها) أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل **(وهي)** أي بديهة الوهم **(كاذبة)** لا اعتماد على أحكامها **(إذ تحكم بما ينتج نقائضها)** أي نقائض الأحكام الصادرة عنها فإنها تحكم بأن الميت جماد، وأن الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل، فإنها صادقة قطعاً، **وقد يقال**: أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها (قلنا: فيتوقف الجزم بها) أي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم إذ به يمتاز بديهة

قوله: (في شبه السوفسطائية) النافين للعلوم الضرورية مطلقاً، فتلك القضايا لو لم تكن من الأوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمدعاهم، وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً.

قوله: (أي عن الشبهة الأخيرة) أشار بهذا التفسير إلى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة، وهي أن الضمير يرد إلى أقرب المذكورات.

قوله: (وهي كاذبة) أي في الجملة.

قوله: (إذ تحكم ينتج إلخ) المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ما حكمت به، فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً، إذ لا شهادة لمتهم.

قوله: (وقد يقال: إلخ) على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع إلى بديهة الوهم بأدنى ملابسة، أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه، فإنه فيه راجع إلى ما رجع إليه ضمير بها، أعني القضايا المذكورة، والأول أظهر معنى لأن دعوى أن بديهة الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف، واعلم أنه قد توهم أن هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً، فلا وجه للتخصيص بالسادسة، وليس بشيء لأن خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الأوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين، فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين، فلا بد في دفعها من إثبات أن المزاج والعادة لا مدخل لهما في الأوليات، وخلاصة الرابعة أن الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع

قوله: (أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة) قيل: هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال: الوهم بسبب الأمزجة والعادات أوجب الجزم في بعض القضايا، وللرابعة بأن يقال: إنما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية، فرأى في بادئ الرأي أنهما قطعيان وللخامسة بأن يقال: إن الجزم بمقدمة ودليل حين إنما كان بحسب الوهم لا العقل، فظن أنه بديهي ببداهة العقل، وليس كذلك ولذلك ظهر خطؤه، وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جواباً للشبهة السادسة.

العقل عنها (فيدور) **أي يلزم الدور** لأن هذا الدليل **يتوقف على صحة البديهيات** التي استعملت فيه (**وأيضاً**) **إذا توقف** الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها إذ لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه) **أي ما لم يتيقن أن ذلك** البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية، وقد أجيب: عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية، فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات، فلو

كون أحداهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات، لجواز أن يكون الجزم في كلها من هذا القبيل، فلا بد في دفعها من إثبات أن الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهة الوهم، وخلاصة الشبهة الخامسة أن ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات، لجواز ظهور خطئها بعد أزمنة متطاولة، فلا بد في دفعها من إثبات أن ذلك الجزم ناشئ من بديهة الوهم، وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل، ولا شك أن ذينك الإثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فإنه يكفي في دفعها مجرد جواز أن يكون الحاكم في تلك القضايا بديهة الوهم كما لا يخفى.

قوله: (**أي يلزم الدور**) إشارةً إلى أن الفعل مسند إلى المصدر كما في قولهم لقدحيل بين العير والنزوان.

قوله: (**يتوقف على صحة البديهيات الخ**) فلا بد من الجزم بصحتها، فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقاً على الجزم بصحة هذه البديهيات، وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً، هذا إذا أريد بالدور معناه الحقيقي، وإن إريد به توقف الشيء على نفسه، نقول: فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات.

قوله: (**وأيضاً إذا توقف إلخ**) وروده على تقدير قد يقال: ظاهر وأما على تقرير الشارح ففيه بحث لأنه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أن ليس الحاكم بها بديهة الوهم، لا على أنها ليست جازمة بما ينتج نقيضها إلا أن يقال: ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل، إلا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله: إذ به يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل.

قوله: (**أي ما لم يتيقن أن ذلك إلخ**) فقوله: لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها.

قوله: (**أي يلزم الدور**) وجه التفسير هو الإشارة إلى أن الفعل أعني يدور مسندٌ إلى مصدره بالتأويل المشهور، فالتركيب من قبيل، وقد حيل بين العير والنزوان.

كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها، ورد بأنا لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين، بل قصدنا إيقاع الشك فيها، وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل؟ (ثم إنهم) أي المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا:) لخصومهم (إن أجبتم عنها) أي عن هذه الشبه (فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (إلا بالجواب عنها) أي عن هذه الشبه (وإنه) أي الجواب عنها إنما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيات (ضرورية) **لتوقفها** حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لأجل الضرورة هو (المراد) من إيراد تلك الشبه (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية، **وإن كان بمقدمات بديهية** توقف الشيء أعني البديهي على نفسه (وإن لم تجيبوا عنها أي عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات، وأجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها، أو نشتغل، بالجواب لإظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب، فإنه جازم بها مع قطع النظر عنه (فالفرقة الرابعة المنكرون لهما) أي للحسيات والبديهيات (جميعاً وهم السوفسطائية قالوا: دليل الفريقين يبطلهما) أي الحسيات والبديهيات (والنظر) فرعهما) فيبطل ببطلان

قوله: (لتوقفها) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها، فلا يرد أن مجرد التوقف على النظر لا ينفي كونها ضرورية.

قوله: (وإن كان بمقدمات بديهية) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه، باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي، وإن تغاير البديهيان ثم إن ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه، وإن استلزمه لكن إطلاق الدور عليه أيضاً شائع، ولو مجازاً فلتعميم الدور إياه ولو بعموم المجاز وجه، ولك أن تقول: حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ تتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب، والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً، فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء، فيتحقق الدور حقيقة اللهم إلا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات.

أصله المنحصر فيهما (**ولا طريق**) **إلى العلم** (**غيرهما**) أي غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أي أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف فإنهم قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما، فلو صححناهما به لزم الدور، وليس لناشئ يحكم، سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا فوجب التوقف في الكل، فإذا قيل لهم: لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً. وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا: كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان والوجوب (**فيتناقض**) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكلاً فأنا شاك) في بطلان تلك الأمور ووجوب التوقف (**وشاك**) أيضاً (**في أني شاك وهلم جرا**) فلا ينتهي بي الحال إلى قطع شيء أصلاً، فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية، وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال: لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام، فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاته أو لا يتناهى وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه، ولو كان شيء ما موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان، **وبالجملة ما من قضية بديهية** أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها، **ويرد عليهم أنكم** جزمتم بانتفاء

قوله: (**ولا طريق غيرهما**) إذ الإلهام ليس من أسباب المعرفة بالشيء عند أهل الحق، والتعليم داخل في النظر إلا أن صاحبه غير مستقل به، والتصفية التي تفيد العلم لاحتياجها إلى رياضات شاقة قلما يفي بها المزاجُ نادر في حكم العدم.

قوله: (**فيتناقض**) منصوب جواب النفي.

قوله: (**وبالجملة إلخ**) أشار بذلك إلى أن إنكارهم لا يختص بالموجودات، بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الأمر.

قوله: (**ولا طريق إلى العلم غيرهما**) قيل: الإلهام والتعليم بل التصفية أيضاً طرق لها مع أنها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً، وفيه أن الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقاً فالأولى أن يقال: إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم، ولا يستبعد منهم ذلك.

قوله: (**وشاك في أني شاك**) قيل: فيلزم التسلسل في الشكوك، وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم إلزامهم على أنه تسلسل في الأمور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار.

قوله: (**بالجملة ما من قضية بديهية إلخ**) هذا يدل على أن إنكارهم لا يقتصر على حقائق

الأحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه، فكان كلامكم مناقضاً لنفسه، ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية **وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات** دون العكس، فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه، وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً، فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات، وذلك مما لا يخفى فساده، فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة، ومذهب، ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث، وقيل: ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطة، فإن سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم، واسطاً اسم للغلط، فسوفسطا معناه علم الغلط، كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب، وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لأنها لإفادة المجهول) المحتاج إلى النظر (بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة إلى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفي القيدان المعتبران في المناظرة (فالاشتغال به) أي بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام

قوله: (تابعة للاعتقادات) فليس للأشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول: أن كل مجتهد مصيب.

الموجودات الخارجية وإن كان سياق كلامه يشعر بذلك، وهذا يتم إلزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج، إذ لا وجود للعلم عند كثير، ولو ثبت فبأنظار دقيقة، فكيف يحصل إلزام منكري أجلى البديهيات بمثل هذا الأمر الخفي؟

قوله: (ويرد عليهم أنكم إلخ) وأيضاً يقال: لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل.

قوله: (وهم قائلون بأن حقائق الأشياء إلخ) قيل: يلزمهم التناقض لزومه للعنادية، لأن اعتقاد تبعية حقائق الأشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الأمر، إذ لو قالوا: يتبعيته لاعتقاد آخر نقل الكلام إليه، فيلزم إما الانتهاء إلى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر، أو التسلسل في الاعتقاديات ولهم أن يمنعوا لزوم التسلسل الباطل، لأنه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملاً، فلا محذور فتأمل. فإن قلت: هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا: ليس في نفس الأمر شيء محقق أي ثابت، مقرر لا يقبل التبدل، فجاء التناقض قلت: هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم.

لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم إن أجبتم عنها إلخ. (بل الطريق) معهم في إلزامهم ودفع إنكارهم (أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في إنكار الأشياء كلها (مثل إنك هل تميز بين الألم واللذة، أو بين دخول النار والماء، أو بين مذهبك وما يناقضه، فإن أبوا إلا الإصرار) على الإنكار (أوجعوا ضرباً وأصلوا ناراً أو يعترفوا) **أي إلى أن يعترفوا** (**بالألم وهو من الحسيات** وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من البديهيات) **قال** ناقد المحصل: والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق، وقد يقال: اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه، كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

قوله: (إلى أن يعترفوا) أو يحترقوا حذف الثاني لظهوره.

قوله: (أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات) قيل: الحق أنه ضعيف لأنهم يعترفون بإحساسهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية، والجواب: أن المراد أو يعترفوا بالألم حقيقة فإذا لم يعترفوا بحقيقة الألم، وجوزوا أن يكون إحساسهم به خطأ، يتركون في النار فيحصل المقصود، وهو اضمحلال تأثير فتنتهم باحتراقهم، وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه، بل إما اعترافهم بكون الألم مثلاً أمراً حقيقياً، أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة.

[المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب]

الذي هو إثبات العقائد الدينية، وقيل: هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد).

[المقصدالأول: في تعريفه]

(في تعريفه قال القاضي) الباقلاني: النظر (هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الأول) أن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق و(الظن الغير المطابق جهل)، **فيلزم مما ذكره في تعريف** النظر أن يكون الجهل مطلوباً، **وهو ممتنع** كذا قال الآمدي: **وزاد عليه المصنف فقال**: (لا يطلبه عاقل **فإذاً المطلوب**)

قوله: (**الذي هو إثبات إلخ**) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام، وهو الأظهر المناسب لا يراد مباحث النظر فيه.

قوله: (**وقيل هو معرفة الله تعالى**) بأن يراد به المطلوب من خلقة الإنسان قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] قال ابن عباس رضي الله عنهما: أي ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بأنه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص، فإن الكلام علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية أي شيء كان موضوعه.

قوله: (**فيلزم مما ذكر في تعريف إلخ**) من كون الظن المطلق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً.

قوله: (**وهو ممتنع**) إذ ليس المراد بالجهل هاهنا الجهل المركب، لأنه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع، ولا شك أن عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً.

قوله: (**وزاد عليه إلخ**) أشار بذلك إلى أن ما ذكره الآمدي ملحوظ للمصنف أيضاً، إلا أنه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر، وهو أن الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل، فقوله: لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع إلى الظن الغير المطابق، وليس عطفاً على قوله، والظن الغير المطابق جهل، والضمير عائد إلى الجهل على ما وهم، وقيل: إنه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي، فالزائد قوله فإذا المطلوب.

قوله: (الذي هو إثبات العقائد الدينية) هذا أنسب بما ذهب إليه المصنف، من أن موضوع الكلام المعلوم من حيث تعلق به إثبات العقائد الدينية، ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل.

قوله: (وزاد عليه المصنف فقال: إلخ) الزائد أصالة على ما ذكره الآمدي هو التفريع المذكور لا قوله، ولا يطلبه عاقل لأن الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول إليه.

قوله: (فإذاً المطلوب بالفكر مظن ما يعلم مطابقته للواقع) أي الذي يطلبه المفكر بنظره

بالفكر من الظن (**وما يعلم مطابقته**) **للواقع** (**فيكون علماً**) لا ظناً، وحينئذ يكون قوله: أو غلبة ظن مستدركاً **ويمكن أن يقال: قد يكتفي** بظن المطابقة، فلا يندرج في العلم فلا استدراك (**قلنا: بل يطلب**) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية (**ولا يلزم من طلب الأعم**) الذي هو الظن مطلقاً (طلب الأخص) الذي هو الظن الغير المطابق، فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني غلبة

قوله: (**فإذاً المطلوب بالفكر إلخ**) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقته بعد حصوله، إذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق، فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه.

قوله: (**فيكون علماً**) لكونه جزماً مطابقاً للواقع ضرورة أن ما يعلم مطابقته تجزم به النفس.

قوله: (**قد يكتفي**) أي لا نسلم أن المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته، لم لا يجوز أن يكون الظن المطابق؟ الذي يظن مطابقته بعد حصوله.

قوله: (**قلنا بل يطلب إلخ**) إضراب عن مقدر أي لا نسلم أنه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوباً، يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقته مطلوباً، بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر إليه من غير التفات إلى مطابقته، وعدم مطابقته فإن المقصود الأصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر إلى الدليل، فإن الحكم الذي غلب على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات إلى مطابقته، وعدم مطابقته سيما عند من يقول أن كل مجتهد مصيب، ولذا يثاب المجتهد المخطئ أيضاً، وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف، بما لا مزيد عليه وأن القول باتحادهما في المآل وهم.

قوله: (**ولا يلزم من طلب الأعم إلخ**) دفع لما ادعاه المعترض من قوله إذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمل أن يكون غير مطابق، فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوباً.

أن يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له، حينئذ لأن المطلوب به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل، فإن المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب، فضلاً عن أن يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال: قد يكتفي باعتقاد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد، فلا يلزم كون المطلوب علماً على أنهما جزمان فيتنافيان أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن، لأن ما يجزم بمطابقته لا يكون ظناً، هذا وقد يقال: المطلوب ما يكون مطابقاً لا ما يعلم مطابقته، فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل.

قوله: (**ويمكن أن يقال قد يكتفي إلخ**) قيل: طلب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد راجح عين طلب ظن الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المآل، وأنت خبير بأن قول المصنف: من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة، اللهم إلا أن يقال: الجواب الذي ذكره المصنف جواب

الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعاً (قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن، **لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل**: أو غلبة الاعتقاد **التي في الظن، وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان** مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بأن له) أي النظر (خاصتين إفادة) أصل (الظن وإفادة غلبته) بأن يزداد رجحانه وقوته. متقارباً إلى الجزم (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر إحداهما) يعني إحدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في

قوله: (لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم إياه مميز له عما عداه من أنواع الإدراك، فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود، لا المعنى المصدري الذي هو الاعتباري المحض ولاتحاده معه في الوجود عبر عن الظن به، وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل: إن كونه مأخوذاً في حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه، ويقام ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن.

قوله: (فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك إلى أن المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، كما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة.

قوله: (فكأنه قيل إلخ) فإضافة الغلبة إلى الظن لامية، والاختصاص من حيث كونه جزءاً له مقوماً إياه، ولذا قال الشارح: في الظن دون هي الظن، فما قيل أن الأولي أن يقول: هي الظن ليس بشيء.

قوله: (على أن الغلبة أي الرجحان) لأن المعنى المصدري مأخوذ في ماهية الظن مقوم إياه مميز له عما عداه من الإدراكات، وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه، فإن مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له، وهذا التنبيه غير مشهور وإن كان كون الظن موصوفاً بالرجحان مشهوراً، فتدبر فإنه ممازل فيه الأقدام.

عن لزوم طلب العلم والجهل، ولذا قال: من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما، وإلا فملاحظة أصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد هاهنا في الظن ظاهراً، فحينئذ يتحد الجوابان في المآل، بقي فيه بحث وهو إن ظن مطابقة الظن إن علم مطابقته كان علماً، وإن علم عدم مطابقته كان جهلاً، وإن ظن تنقل الكلام إليه حتى يتسلسل، ويمكن أن يقال: الظنون إنما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية، فتنقطع بانقطاعها.

قوله: (التي في الظن) قيل الأولى أن يقول: أو غلبة لاعتقاد التي هي الظن ليشعر بأن الإضافة بيانية وأنت خبير بأن الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا، وقد يجاب عن السؤال الثاني بأن المراد بالظن نفس الاعتقاد، فإنه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد.

قوله: (وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه إلخ) لا يخفى أن كون الرجحان مأخوذاً في ماهية الظن أمر مشهور، فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقا التعريف، فالأولى تركه.

تعريفه (**وفيه نظر إذ يوجب) جوابه** هذا (جواز القناعة بقوله: يطلب به علم) **فإن** إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر، كما اعترف هو به، فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب، وفساده ظاهر **لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً (ولأن هذه الخاصة)** التي اكتفى بها مع ذكر العلم (**غير شاملة** لأفراده **فلا** يكون جامعاً) **إذ قد** يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره، وأما الاكتفاء بأحدى الخاصتين أو الخواص، **فإنما** يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث **التحديد إنما**

قوله: (إذ يوجب جوابه إلخ) النظر الأول نقض إجمالي لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر الثاني حل له بأن الاكتفاء بإحدى الخواص إنما هو في الخواص الشاملة، ونحن فيه ليس من هذا القبيل، وقد يقال: إن كل واحد منها خاصة شاملة للنظر، فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها، وذكر الاثنين والثلاثة لأن المراد يقولنا: الذي يطلب به العلم أن شأنه هذا، ولذا أورد صيغة المضارع لا أنه يطلب به العلم بالفعل، ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لأنه حركة في المعاني طلباً للمبادي، يصدق على كل نظر أنه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم، وظن وغلبة ظن فتدبر، ولا تلتفت إلى الشكوك التي نشأت من فلتة.

قوله: (التحديد إلخ) تقرير السؤال أن ما ذكره القاضي تعديد لأقسام النظر، ولا شيء من التعديد بتحديد أما الصغرى، فلأن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر، وأما الكبرى فلأن التعديد بيان للأقسام والتحديد بيان لمفهوم الشيء من حيث هو، وحاصل الجواب أنا لا نسلم أنه تعديد لأقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعني الانقسام إليهما، إلا أنه لماكانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على أفراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على أفراده، بأن أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه إليهما، فقيل: الفكر الذي يطلب به أحد الأمرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر، فإنه مما خفي على الأقوام وزل فيه الأقدام.

قوله: (لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل: مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم، وفيه بحث لأنه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينه شاملة.

قوله: (ولأن هذه الخاصة غير شاملة إلخ) قد يقال: كل منهما خاصة شاملة، إذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل، بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية، وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب، فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته، كذا في شرح المقاصد وفيه بحث، إذ المعرف واجب الصدق على كل أفراد المعرف بخصوصه، وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه إنه من شأنه أن يطلب به الظن، وأما قوله: وذلك بأن يكون حركة في المعقولات إلخ ففيه أنه تعريف آخر للنظر، فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث إنه جسم حساس إلخ جميع أفراده، ويمكن أن يجاب عنه بأن غرض القائل

يكون للماهية من حيث هي هي وهذا) **الذي ذكره القاضي في تحديد النظر** (تعديد لأقسامه) فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و(**الانقسام إليهما**) أي إلى هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياها عما عداه (**وقد يقرر هذا السؤال**) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد، بعبارة أخرى فيقال): لفظة (**أو للترديد** وهو) أي الترديد (للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم أي أياً كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (**فهو من المحدود**) **وحاصله** أن المراد بأوان قسماً من

قوله: (وقد يقرر هذا السؤال إلخ) يستفاد من هذه العبارة أن السؤال في الحقيقة واحد، والفرق بحسب العبارة وليس كذلك، لأن حاصل الأول أن أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد، وحاصل الثاني أن أو للترديد وهو ينافي التحديد، نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو في التعريف، وغاية ما يقال: أن السؤال الثالث هو أن كلمة أو ينافي التحديد، وقد تقرر منافاته إياه بتلك العبارة، وقد تقرر بهذه العبارة.

قوله: (أو للترديد) لأنه موضوع لأحد الأمرين من غير تعيين.

قوله: (وحاصله إلخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين في المحدود، فيكون تعديداً لأقسامه لا تعريفاً، أشار إلى دفعه بأن المقصود منه أن المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا، وتعريف الآخر ذلك.

حمل قولهم ما من شأنه أن يطلب به، وكذا على معنى أن من شأنه ذلك النظر إلى مجرد ماهيته وهي أنه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب، وهذا صادق على كل فرد من أفراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا، ونظائره مما علم قطعاً، وقوع أحد طرفيه لكن عدم تاتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان، بما ذكر محل بحث اللهم إلا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه، ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه أنه إخراج للتعريف عن المتبادر، على أن قوله: أو غلبة ظن يكون مستدركاً حينئذ لا فائدة له يعتد بها، والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل.

قوله: (الذي ذكره القاضي في تحديد النظر) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع، وهاهنا كذلك فلا ينافي إطلاق التحديد كونه رسماً.

قوله: (والانقسام إليهما خاصة) قيل: هو حينئذ تعريف بالأخص إذ لا يصدق على شيء من الأفراد التي يطلب بها أحدهما فقط، وبالجملة المعرف يجب أن يصدق على كل أفراد المعرف، ولا كذلك الانقسام، إن أريد به المنقسم، وأجيب بأن المعرف أحدهما المساوي، لكن يرد عليه أنه تعريف بالأخفى لأنه معرفة الدائر بين الأمرين يتوقف على معرفة الأمرين المخصوصين اللذين كل منهما أخفى، وأجيب بأن كونه أخفى باعتبار كنهه لا بتميزه في الجملة

المحدود حده هذا، وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم، وقسماً آخر منه حده ذاك، وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر، ولم يرد بأوان الحد إما هذا وإما ذاك على **سبيل الشك** أو التشكيك لينافي التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة إليه (إذ باقي الجد مغن عنه) فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) هاهنا هو **الحركات** التخيلية (**أي الذهنية لا العينية** المحسوسة، **فلا يكون منافياً لما قيل**: من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً، وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً (كيف كانت) أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب. قال إمام الحرمين في الشامل الفكر، قد يكون لطلب علم أو ظن، فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى

قوله: (**على سبيل الشك**) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب.

قوله: (**الحركات**) الظاهر الحركة إلا أنه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنساً.

قوله: (**أي الذهنية**) بذكر الخاص وإرادة العام.

قوله: (**لا العينية**) فقيد التخلية لإخراج العينية المحسوسة كالحركة في الابن، والكيف والكم والوضع للاحتراز عن الحركة لإخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافياً لما قيل، وإطلاق الفكر على الحركة التخييلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم، حيث قال: فإن أريد بالفكر والحركات التخيلية إلخ.

المعتبرة هاهنا، وقد يقال: يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويجاب بأن القسم ذات الأمرين والمعرف هو المفهوم.

قوله: (**فهو من المحدود**) يعني أنه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق أن الحد إذا اشتمل على أمر شامل فذا تقسيم المحدود، كأن يقال: الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر، بخلاف أن يقال: ما تركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق، فإنه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول، لأن الطلب يشملهما.

قوله: (**فلا يكون منافياً إلخ**) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات، فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد.

قوله: (**فهو جنس للنظر والباقي فصل**) قد سبق الإشارة إلى أن القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جنساً، وما به الامتياز فصلاً، وإطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين، كما دل عليه السياق وأما إطلاق الفصل على الباقي، فلعله على اصطلاح القدماء، وعلى هذا لا ينافي إطلاق الجنس والفصل هاهنا تصريحه فيما سبق، بكون هذا التعريف رسمياً

به، كأكثر حديث النفس (**فهو**) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ماهو المتعارف (والباقي) من الحد (**فصل**) **له** يميزه عن سائر الحركات التخيلية، (ولا يقال: أن الفصل كافٍ في التمييز، والجنس مستغن عنه) في الحد كيف، والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية، **والفصل يحصلها** ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن، لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو بل، **ربما أوهم شمِوله لغير النظر** مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدي: لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال: النظر هو الفكر) **بياناً لاتحاد مدلولهما** (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى) لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد، بعبارة ظاهرة في خلافه بعيداً جداً، وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان

قوله: (فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ما تقرر من أن المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلاً في مفهوماتها فهو ذاتي لها.

قوله: (والفصل يحصلها إلخ) التحصيل بالمعنى اللغوي، أي جعلها حاصلة متحققة في نفس الأمر لا بالمعنى الاصطلاحي، أعني إزالة إبهام الجنس، وجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع، فإنها تنسب إلى الجنس لا الماهية النوعية، ثم القول: بكون الباقي فصلاً بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقاً من أن هذا التعريف رسمي، وأن الانقسام خاصة له لأن ذلك مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لمطلق النظر، ولا شك أن الانقسام إلى الأقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم، وهذا مبني على أن يكون ما ذكره تعريفاً لقسميه، فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم، والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن، وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما، وحمل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً، مما لا يقبله الطبع السليم سيما إذا لوحظ قوله: والفصل يحصلها.

قوله: (بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة، والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ما له مدخل في الاكتساب، وأشار بلفظ الإيهام إلى كونه باطلاً من أحكام الوهم، لا إلى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة، فإن الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما.

قوله: (بياناً لاتحاد مدلولهما) اي مفهومها فالآمدي حمل الفكر على المعنى المتعارف.

بناء على أن المركب من الجنس، والخاصة رسم كما سيأتي، لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه، إلاّ أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيراً له.

قوله: (بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوّة العاقلة، ونفس الدليل وغيرها، وإنما قال: ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية، وحمل السبب على القريب، أما خروج غير الدليل فظاهر، وأما خروجه فلأن الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه.

الترادف، لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد، ولو أريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر، (فهذا) الحد الذي ذكره القاضي **(تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح** والفاسد **والقطعي**، **والظني** والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصلِ إلى التصديق **على اختلاف أقسامه** (وله) أي للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون: بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا:) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى) أمر (آخر وعليه إشكالان أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده، وبالخاصة: وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزراً) قليلاً (خداجاً) ناقصاً (كما قال ابن سينا: **لا يشفي غليلاً**) لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر، فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة

قوله: (الشامل لجميع أقسامه) لأن جميع أفراده يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أو لا.

قوله: (والقطعي) باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسي البرهاني.

قوله: (والظني) من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي، أو من حيث الصورة: كالاستقراء والتمثيل.

قوله: (على اختلاف أقسامه) من اليقيني والظني والجهلي، فإن النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم أو الظن إذ العاقل لا يطلب الجهل المركب.

قوله: (لا يشفي غليلاً) بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش، وشدته وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال: غل فهو غليل كما في القاموس، وكلا المعنيين يصح هاهنا، ويجوز أن يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض.

قوله: (لجميع أقسامه من الصحيح إلخ) لأن الطلب لا يستدعي حصول المطلوب، ولا يستلزمه فإن قلت: يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلاً مركباً، وتعميم الظن إيّاه على ما سيشير إليه الشارح في التعريف الثاني، يأباه عبارة الغلبة هاهنا، لا يقال: في الجزم غلبة ظن لأنا نقول: لو سلم يلزم استدراك قوله علم، قلت: لا خروج لأن الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم، أو الظن لا الجهل لأن طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل.

قوله: (لا يشفي غليلاً) إن كانت العبارة الثانية بالعين المهملة، فالأولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف، ولا مجاز وإن كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة، وهي حرارة العطش، فالأولى تحتمل أن تكون كما ذكر، وتحتمل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي، وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أي ذا غليل أو الإيقاع المجازي.

قل استعمالها أو كثر، **وقد أجيب أيضاً بأنه** لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة، لأنهما بحسب مفهوميهما أعم من المحدود، فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد **يكون بينهما ترتيب**، وأيضاً هما مشتقان **ومعنى المشتق** شيء له المشتق منه، فهناك تركيب قطعاً، وكلاهما مردود أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل **يخرجه عن كونه حداً**، إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج، **وأما الثاني فلعدم انحصار** التعريف بالمفرد في المشتقات، والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً، **فتكون هناك حركة واحدة** من المطلوب إلى

قوله: (وقد أجيب أيضاً بأنه إلخ) فيه بحث أما أولاً فلم لا يكفي المساواة في الصدق في الانتقال وأما ثانياً فذكر المحدود لم لا يكفي قرينة، فلا حاجة إلى قرينة أخرى، وأما ثالثاً فلأنه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب، وأما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضي أن يكون بينهما ترتيب، لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب.

قوله: (ومعنى المشتق إلخ) فيه بحث لأنه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شيء، والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية، والتحقيق أن المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة، وإن ما قالوا: من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه.

قوله: (يخرجه عن كونه حداً) لأن الحد ما يكون بالذاتيات فقط، إما كلها أو بعضها.

قوله: (يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج إلى جزئية القرينة، بل إلى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما، وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب، والتأليف بدون الترتيب.

قوله: (وأما الثاني فلعدم انحصار إلخ) وأيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً، وإلا لم يكن فصلاً ولو أريد بالشيء ذاته، لزم انقلاب مادة الإمكان الخاص في مثل: قولنا الإنسان ضاحك بالامكان الخاص إلى الضرورة، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال: المعتبر في حال الحمل هو المفهوم، وفي حال التحديد هو الذات، فيندفع المحذور لأنا نقول: الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق، ولا شك أن الواضح لم يعتبر حال الحمل وصفاً، وفي حالة التعريف وصفاً آخر، قيل: إذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكماً كما ذكروا في الخبر، والحال كان منحصراً وفيه نظر لأن هذا إنما يتم، إذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما، وهو أول المسألة اللّهم إلا ان يبني الكلام على أنه يجب أن يصح جعل المعرف خبراً عن المعرف، ومحمولاً عليه وإن لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه.

قوله: (فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل، ولا حاجة إليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن

المبدأ الذي هو معنى بسيط **مستلزم للانتقال** إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة، إلا أنه لم **ينضبط** انضباط التعريف بالمعاني المركبة، ولم يكن أيضاً **للصناعة وللاختيار** فيه **مزيد مدخل** فلم يلتفتوا إليه، **وخصوا** حدّ النظر بما هو المعتبر منه، وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر إلى أنه **تحصيل أمر**، أو ترتيب أمور (**وثانيهما أنه**) أي الحد المذكور (**تعريف لمطلق النظر**) الشامل لجميع أقسامه (**لا للصحيح منه**) فقط (**وإلا وجب تقييد الظن**) المذكور في الحد (**بالمطابقة**) **ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته** (**و**) **وجب أيضاً** (**أن يوضع**) في الحد

قوله: (**مستلزم للانتقال إلخ**) فإن قيل: ذلك المعنى البسيط إن كان حاصلاً يكون المطلوب حاصلاً لاستلزامه الانتقال إليه، وإن لم يكن حاصلاً لا يمكن التعريف به، قلت: استلزامه الانتقال إنما هو على تقدير كونه مخطراً بالبال ملتفتاً إليه قصداً، فيجوز أن يكون حاصلاً بالتبع فإذا أخطر استلزم الانتقال.

قوله: (**لم ينضبط إلخ**) لأن المعاني البسيطة التي تستلزم الانتقال إلى أخرى، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والعرف والعادات، وليس له ضابط يعرف به ذلك.

قوله: (**للصناعة إلخ**) إذ مدخليتها فيه إنما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب، دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة.

قوله: (**وللاختيار إلخ**) إذ الاختيار فيه إنما هو في الانتقال من المطلوب المشعور به إلى المبدأ، والانتقال منه إلى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعاني المركبة، فإن للاختيار فيهما مدخلاً بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما.

قوله: (**وخصوا إلخ**) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا لمطلقه، حتى لا يكون جامعاً.

قوله: (**تحصيل أمر**) أي ملاحظته قصداً كما عرفت.

قوله: (**وإلا وجب تقيد الظن بالمطابقة**) وما قيل: إن التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً، لأنه يبقى بعد داخلاً في التعريف النظر الفاسد المركب من صور مظنونة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب، اللهم إلا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع، وللمطلوب بأن يكون مناسباً له، فخارج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى.

قوله: (**ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته**) أي الذي لا يؤدي إلى المطلوب والقول: بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدي إلى المطلوب، فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحة خارة عن قانون المناظرة أيضاً.

من المطلوب إلى المبدأ دفعة، ثم ينتقل منه كذلك إلى المطلوب، فلا حركة هناك أصلا ولك أن تقول: الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة.

قوله: (**مزيد مدخل**) إذ لا صورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها.

قوله: (**وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة**) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر، بأن

(مكان قوله للتأدي) قوله: (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته، وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (**بل هي مجهولة**) جهلاً مركباً، فلا يكون التعريف جامعاً، ولا يمكن أن يحمل العلم **على المعنى الأعم**، إذ يلزم أن يكون قوله، أو مظنونة مستدركاً، نعم قد يقال: كما أن الظن يطلق **على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات**، فيحمل العلم هاهنا على ما يتناول التصور، والتصديق اليقيني كما مر، والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول:) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه في التصورات والتصديقات **بلا إشكال** (**هو**

قوله: (على المعنى الأعم) أي الصورة الحاصلة.

قوله: (على المعنى المشهور) أعني الاعتقاد الراجح.

قوله: (على ما يقابل اليقين) اي الاعتقاد الذي لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم، أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت، فيتناول الظن بالمعنى المشهور، والجهل المركب واعتقاد المقلد، وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها، وهو التصورات والتصديقات اليقينية، فحينئذ يشمل التعريف جميع أفراده من غير استدراك قيد من القيود.

تكون تلك الأمور المظنونة صادقة فيها، وللمطلوب بأن تكون مناسبة له، وإلا فالصادق في نفس الأمر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع أنه فاسد بحسب المادة كما سيأتي.

قوله: (ووجب أيضاً أن يوضع إلخ) فيه بحث لأن المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً، مع أن الأمر الثاني مغن عن الأول، إذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذي يليه، ويمكن أن يقال: النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار، وكل حمار جسم، والكلام هاهنا مبني عليه وأما ما سيذكره من أن النظر الصحيح هو الذي يؤدي إلى المطلوب، والفاسد ما يقابله، فالمراد: هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقى فيه بحث آخر، وهو أن وجوب القيد الثاني، إنما يرد إذا كان المراد من قوله للتأدي لليتأدى أو ليحصل التأدي، أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية إلى المطلوب، فلا يرد إلا أن يقال: المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم.

قوله: (بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها.

قوله: (كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات إلى خروج الشك والوهم، إذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة، ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر، بما ذكر وإن كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة، ولو سلم فالقرينة قائمة على إرادته فلا ضير في استعماله في التعريف.

ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (وأما من يراه) أي النظر (مجرد التوجه) إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض، فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من **غير أن يكون** لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدمياً فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال: هو تحديق العقل **نحو المعقولات** وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال: كما أن الإدراك بالبصر يتوقف

قوله: (بلا إشكال) بخلاف السابق فإنه فيه إشكالان يحتاج في التقصي منهما إلى تكلف.

قوله: (هو ملاحظة العقل إلخ) أي بقصد واختيار كما هو المتبادر، فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب، والعقل وإن كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة، والجوهر المجرد إلا أن المراد منه النفس الناطقة بقرينة أن الملاحظة فعلها، وإن المجردات علمها حضوري لا حصولي، ثم الملاحظة لأجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة، فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الأولى، والثانية إذ لا يترتب عليها التحصيل أصلاً، بل إنما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الأولى إلى انتهاء الحركة الثانية، نعم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الأولى في التعريف بالمفرد، وهي فرد منه فتدبر، وإنه مع ظهوره قد خفي على بعض.

قوله: (من غير أن يكون إلخ) فإن قلت: الاستعانة بديهية فكيف ينكرها؟ قلت لعله يقول: إن إحضار المعلومات طريق من طرق التوجه فإنه يفيد قطع الالتفات إلى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ماهو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة.

قوله: (نحو المعقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات، وتصريحه فيما قد يقال: حيث قال: وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات، واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية، والتصديقية اليقينية وغيرها وإن كان الظاهر صيغة المفرد.

قوله: (ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر، فلا يرد عليه أن التعريف المذكور يصدق على ملاحظة إحدى مقدمتي الدليل مثلاً، مع أنه ليس بنظر، وذلك لأن ملاحظة الصغرى مثلاً ليس لتحصيل المطلوب منها، بل لينضم إليها الكبرى، ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور، بأن ملاحظة العقل مشترك، وبأنه يختص بالحركة الأولى والكفر مجموع الحركتين، وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف، وليس من النظر وأيضاً خروج الحدس منه غير ظاهر، والجواب عن الأول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم، فالقرينة معينة

على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته، وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار، كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة **التوجه نحو المطلوب، وتحديق العقل** نحوه طلباً لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة، **واعلم أن الظاهر مذهب** أصحاب التعاليم، وهو أن النظر اكتساب المجهولات **من المعلومات**، وحينئذ نقول: لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها **ومن هيئة مخصوصة** عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي **وحاولنا تحصيله** على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

قوله: (التوجه نحو المطلوب) أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره.

قوله: (وتحديق العقل إلخ) أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى المبصر.

قوله: (واعلم إلخ) تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع.

قوله: (إن الظاهر مذهب إلخ) لما مر من أن الاستعانة بالمعلومات أمر بديهي، كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها إيجابا وسلباً وقوة وضعفاً.

قوله: (من معلومات) مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللوازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات، وقضية الملازمة في الشرطيات.

قوله: (ومن هيئة مخصوصة) لا يختلجن في وهمك أن هذا القول: يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل في المعرفات واجباً، ليحصل به الهيئة المخصوصة مع أن ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق، فإن المراد من الهيئة المخصوصة فيها ما في الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما إلى الآخر، لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس أو الفصل.

قوله: (لو حاولنا تحصيله إلخ) أي تحصيل ذلك الأمر على وجه أكمل من الوجه السابق، سواء قلنا: أن ذلك الوجه هو المطلوب، أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للإمام في امتناع اكتساب التصور، وقد عرفت هناك بيان كونه أكمل من الوجه السابق فارجع إليه.

وعن الثاني منع اختصاصها بها، فإن في الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص، وعن الثالث ما أشرنا إليه في توجيه قوله: لتحصيل غيره، وعن الرابع وضوح القرينة على أن المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب.

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، **ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل، فحقيقة** النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من **قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية**، وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه **فهو لازم للحركة الثانية، وقلما توجد** هذه الحركة بدون

قوله: (من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم، فملاحظة المعلومات ليس إلا توارد الصور والكيفيات على النفس، ولما كان فيها الانتقال من معلوم إلى معلوم، وصورة إلى صورة دفعة، ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام إلى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الإينية، وهو لازم في الحركة عند الحكماء وإلا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية.

قوله: (وقلما توجد إلخ) إذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه إلى تحصيل

قوله: (ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل) فيه بحث وهو أن تحقيقه هاهنا يدل على أن كل مطلوب له وجهان، فثبت ثلاثة أشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من أن المرصد الثالث في أقسام العلم، ويمكن أن يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف، ولذا قال: على الوجه الأكمل ولم يقل بالوجه الأكمل، فلا تثليث حقيقة، وإن كان ظاهر كلامه يشعر به، واعلم أن اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في اثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الإمام في امتناع كسبية التصور، وقد عرفت ما فيه فالظاهر أن سوق كلامه على الغالب فتدبر.

قوله: (من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) قيل: عليه الحركة الفكرية إنما هي في المعقولات وليست بكيفيات، وإنما الكيفيات صورها العقلية، وأجيب بأن المراد الحركة في تعقلات المعقولات، وهي الصور الإدراكية التي هي من باب الكيف، وقد يقال: إطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات، كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر، واعلم أن في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات إشكالا نذكره إن شاء الله تعالى في مباحث الأبن على رأي الفلاسفة فليطلب هنالك.

قوله: (لازم للحركة الثانية) اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول، فمن عرف الفكر به يقول: بأنه نفس الترتيب لا باعتبار أنه لازمه.

الأولى، بل الأكثر أن ينتقل أولاً من المطالب إلى المبادي ثم منها إلى المطالب، ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب، وتجريد الذهن عن الغفلات، **وتحديق العقل** نحو المعقولات فتأمل، واعلم أيضاً أن الإمام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوَصل بها إلى تصديقات أخر، بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات.

[المقصد الثاني: أنه يؤدي إلى المطلوب وفاسد يقابله]

(أنه) أي النظر ينقسم **إلى صحيح وهو الذي (يؤدي** إلى المطلوب وفاسد

مطلوب نظري قليل وإذا كان كذلك، فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق، فتعريف النظر به تعريف باللازم، فإن جوزناً التعريف باللازم الغير المحمول، فذاك، وإلا حملنا الكلام على التسامح بأن المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة ساستمكمال النفس، أو على الاصطلاح على ذلك.

قوله: (وتحديق العقل إلخ) حمل الشارح المعقولات على المبادي التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً، وهو الحق إذ الوجدان شاهد صدق على أنه لا يلزم لنا بعد التوجه إلى المطلوب، استحضار المبادي وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل، قوله: حتى يظهر لك أن هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم، وحقيقة النظر، وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين.

قوله: (وهو الذي يؤدي إلخ) بيان للحاصل وإشارة إلى أن قوله يؤدي صفة كاشفة لا أن في العبارة تقدير المبتدأ والموصول.

قوله: (وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل) مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي، وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لأن الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا، فالمتوجه إليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح هاهنا، بخلافهما فيما نقله عن الأبهري وقد يقال: التمهيد السابق يدل على أن التحديق أيضاً نحو المطلوب، وهذا يشعر بانه نحو المبادي، وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه إلى المطلوب وتحديق العقل نحوه، لا يخلو عن خفاء، اللّهم إلا أن يحمل أحدهما على التوجه في الجملة، والآخر على التوجه التام هذا وكأن الأمر بالتأمل إشارة إلى ما دل عليه كلام المصنف من أن التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به، لجواز أن يكون تعريفا باللازم، لكن الكلام في محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين.

قوله: (إلى صحيح يؤدي إلى المطلوب) أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح، والفاسد بانتفاء الطرد والعكس، قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم، ومجرد حمل الأداء على

يقابله) أي لا **يؤدي إلى المطلوب فالصحة**، والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً، لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال: **(ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم)** بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة

قوله: (يؤدي إلى المطلوب إلخ) قيل: يرد على التعريفين قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم، فإنه يدخل في الصحيح مع أنه فاسد المادة، أقول: لا نسلم تأديته إلى المطلوب، فإن حقيقة القياس على ماصرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر، وهاهنا لا يثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر، نعم إنه يؤدي بعد تسليم المقدمتين.

قوله: (فالصحة إلخ) رد لما في شرح المقاصد من أن صحة النظر، وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته، ففي انقسامه إلى الصحيح والفاسد تجوز كما في انقسامه إلى الجلي، والخفي.

قوله: (عند المتأخرين) قيد بذلك لأن المختار عند المتقدمين أنه عبارة عن الحركتين، وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف العبارتين حيث قال: سابقاً إنه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة، وهاهنا إنه ترتيب العلوم من أن هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه إلى الصحيح والفاسد.

الاستلزام الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص أمثال المذكور، ونظائره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علماً أو ظناً.

قوله: (ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم، وهو أنه ترتيب العلوم) عبارة المتن هكذا ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم، فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم إشارة إلى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته، من ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد، ووجه الدفع الذي أشار إليه هو أن ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنياً على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب، بل مراده أن المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب، دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه إلى المطلوب، من غير استعانة بمعلومات كما سبق، وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في عبارة المتن من أدنى مسامحة، واعلم أن النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية إليه، يستدعي علوماً مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها إلى التصور معرفاً وإلى التصديق دليلاً، ويكون العلوم أي الأمور الحاضرة مادة لذلك الموصل، والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان إلى النظر بهذه الملابسة، وهذا معنى كلام المصنف أن لكل ترتيب مادة وصورة، وإلا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً، وبهذا يظهر وجه ما يقال: إن العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر، والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة، وأما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشيته الصغرى توجيهاً لذلك

للتأدي إلى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه، وهي بمنزلة الصورة له، فإذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه، أعني تأديته إلى المطلوب، وإلا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها، أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً، وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة، وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة، وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما

قوله: (ولا شك إلخ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة، والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل، فإذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما إذا كان عبارة عن الحركتين، لأن الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به، بوجه إلى منتهاها أعني الوجه المجهول، وليست بالقوة عند حصول العلوم، وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر، حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب ما لأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة، والهيئة المنتجة، وبخلاف ما إذا كان عبارة عن التوجه المذكور فإن العلوم السابقة لا مدخل لها في التأدية حينئذ، فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً، وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من أنه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد، باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب، وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم.

قوله: (وهي بمنزلة المادة إلخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب، ولأن المادة والصورة مختصة بالأجسام، والوجه الأخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى، والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بأن العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والأعراض، منشؤه عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخابطين.

قوله: (بسبب صحتها) يعني أن الباء للسببية لا للملابسة، حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه، أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد.

وحاشيته الصغرى توجيهاً لذلك القول، أن الفكر عرض لا مادة له ولا صورة، ففيه بحث لأن المفهوم من إطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والأعراض كما سيأتي إن شاء الله.

قطعاً أو ظناً أوتسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والأدلة (معاً) أي بسبب هاتين الصحتين **مجتمعتين** (وفساده بفسادهما) معاً (أو فساد إحداهما) فقط (ومنهم من قسمه) أي النظر (إلى الجلي والخفي) وهذا بعيدٌ **لأن النظر** أمر يطلب به البيان **ولا يجامعه**، فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال: (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فإن الأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فإن الشكل الأول لا يحتاج في ذلك إلى وسط، وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر (وثانيهما بحسب المادة فإن المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر) وذلك بأن لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء إلى مقدمات ضرورية، بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة أو يستند إليها ابتداء (مع تفاوتها) أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء، وإن كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره، وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضاً فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء، وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط **بخلاف الاختلاف**

قوله: (**إما قطعاً إلخ**) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال، أي مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة، وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية، أعني البرهان والخطابة والجدل، وأسقط المغالطة والشعر لعدم إفادتهما المجهول.

قوله: (**مجتمعتين**) إشارة إلى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد.

قوله: (**لأن النظر إلخ**) يعني أن جلاء النظر وخفاءَه إنما هو بالنظر إلى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته.

قوله: (**وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً**) أي صادقة في نفس الأمر أما حال كونه مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة، لا أن يكون صدقها بحسب هذه الأمور وإلا لم تتعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما سبق، وإلا وجب الظن بالمطابقة فتأمل.

قوله: (**ولا يجامعه**) لا بأن يجتمعا في شيء ولا بأن يتصف النظر بالبيان كما صرح به في أبكار الأفكار.

قوله: (**بخلاف الاختلاف بحسب الصورة**) فإن قلت: يجري فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم الأعم، أو يؤخر قلت: تأخير الأعم وإن جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً، فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق.

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (**فهو لا يعرض للنظر**) **حقيقة** بل للدليل أو المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه، ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي، وذاك نظر خفي (وإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أي غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) أي لا دليل له يدل على ثبوته

[المقصد الثالث النظر الصحيح عند الجمهور]

المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما إفادته للظن فقد قيل: إنها **متفق عليها** عند الكل (**ولا بد**) قبل الشروع

قوله: (فلذلك) أي: لكونه بعيداً.

قوله: (فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه إلى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك.

قوله: (المشتمل على شرائطه إلخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليترتب الحكم عليه بإفادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية العقول لا لأنه لا يصح هاهنا تفسيرها بما هو صفة؛ إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذي يؤدي إلى حصول المطلوب يفيد العلم به في الجملة ولأنه لو كان كذلك لكان تقسيمه إلى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً.

قوله: (متفق عليها إلخ) لأنه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً.

قوله: (ولا بد إلخ) فإن المذكور سابقاً مهملة تحتمل الجزئية لكونها في قوتها وتحتمل الكلية بناء على أن مهملات العلوم كليات.

قوله: (فهو لا يعرض للنظر حقيقة) قيل قد ثبت بل اشتهر إطلاق النظر على نفس الأمور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خبير بأن ذلك الإطلاق مجازي عند الجمهور، والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة، وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً، أو أداء خفياً بطيئاً وإن كانا مستفادين من مادة البيان وصورته، وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية، وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة، وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الإرادة غير لازم لأنّ قولهم هذا النظر جلي وذا خفي شائع، والأصل في الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق أن الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لأن النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك، ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل.

قوله: (المشتمل على شرائطه إلخ) كأنه إشارة إلى أن ليس المراد بالصحيح هاهنا ما مرّ وهو الذي يؤدي إلى المطلوب لأن القول بأن النظر المؤدي إلى المطلوب يؤدي إليه لغو ولا يتطرق إليه

في الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد (**فقال** الرازي قد يفيد) أي النظر (العلم) **فيكون المدعى موجبة جزئية قال في** المحصل: **الفكر المفيد موجود** (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وإن سهل بيانه) **فإن** قولنا: هذا حادث وكل حادث محتاج إلى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لأن المقصود الأصلي من إثبات كون الظن الصحيح مفيداً، للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم، **بأن يقال** مثلاً: هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم، وإذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً **لم يتيسر لنا ذلك المقصود** (**إذ الجزئي لا يثبت**) **ولا يعلم** حاله (إلا بالكلي) **الذي يندرج** فيه ذلك الجزئي

قوله: (**فقال إلخ**) أي فأقول: قال الإمام إلخ ليصح ترتبه على ما تقدم. كذا قوله ثم قال: المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا، وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتقاء، فإن مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع.

قوله: (**فيكون المدعى موجبة جزئية إلخ**) فإن كلمة قد: وإن كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الأفراد أيضاً، حيث حمل الشارحان عبارة الإشارات وأنه قد يعرض له الانفصال على الجزئية.

قوله: (**الفكر المفيد للعلم موجود**) فإنه لا يمكن حمله على الكلية، إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً.

قوله: (**بأن يقال إلخ**) يعني يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية.

قوله: (**لم يتيسر لنا ذلك المقصود**) وإن حصل الرد على من أنكر إفادته العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً، ولذلك قال: قل جدواه.

قوله: (**إذ الجزئي إلخ**) تعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله: قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلي منه إذ الجزئي إلخ كما يشير إليه بيان الشارح.

نزاع إلا بتأول لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً، بناء على أن المطلوب الذي اعتبر الأداء إليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن، والمنازع فيه هاهنا هو الإفادة للعلم على أن إفادة نوعه لا تستلزم إفادة شخصه بحسب الظاهر، وقد عرفت أن الأولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلاً.

قوله: (**قد يفيد العلم**) القول باحتمال هذه العبارة للإيجاب الكلي بالعناية بأن يقال: مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها، فما يكون منه صحيحاً في القطعيات يفيده وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء، لأن أقصى ما يثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الإمام منافياً لادعائه الإيجاب الكلي، ولا كلام فيه إنما الكلام في حمله على الإيجاب الكلي، ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أصلا.

قوله: (**لم يتيسر لنا ذلك المقصود**) فإن قلت: إذا ضم إليه قولنا إفادة هذا النظر الصحيح

يقيناً (وقال الآمدي: كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معاً (**في القطعيات**) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة، فإنه يفيد ظناً لا علماً (**لا يعقبه ضد للعلم**) **أي مناف له** (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيد له) أي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها **مقيد بقيود**، فإن قلت: الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا

قوله: (**ولا يعلم**) إشارة إلى أن المراد الثبوت العلمي لئلا يرد أن الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي، كما في التمثيل فإنه يفيد الثبوت الظني، إلا إذا كانت العلة قطعية، وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكلي.

قوله: (**الذي يندرج إلخ**) وصف كاشف للكلي يبين وجه إفادته العلم بحال الجزئي.

قوله: (**في القطعيات**) أي اليقينيات كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً.

قوله: (**أي مناف له**) فسر الضد بالمنافي لأن حصول المنافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولا، بل مقابلاً كان أولا، فإن المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما.

قوله: (**مقيد بقيود**) لتصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق، إلا أنه لا يصح جعل الجزئية كبرى بخلاف الكلية.

ليس بخصوصه بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً، تيسر لنا المقصود لا يقال: هذا تمثيل وإنه لا يفيد اليقين، لأنا نقول: التمثيل يفيد اليقين إذا كانت العلة المشتركة قطعية، وهاهنا كذلك، قلت: نعم إلا أن التمثيل حينئذ يرجع إلى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس، فيكون المدعى المثبت حينئذ أيضاً كلياً، وكلامه فيما إذا كان المدعى المثبت جزئياً، ليس إلا كما دل عليه عبارته.

قوله: (**في القطعيات**) أراد بالقطعي معنى اليقيني فإنه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الأعم المتناول للجهل المركب، وإلا لم تصح الكلية كما لا يخفى، قال في شرح المقاصد، تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح، إذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسداً من جهة المادة، حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر، لأن النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح، ولا يفيد العلم فالاحتياج إلى القيد المذكور ثابت البتة.

قوله: (**لا يعقبه ضد للعلم**) قيل: هذا القيد إنما يحتاج إليه في تعريف النظر إذا خص بما سوى التحديد التام، وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الأضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل.

قوله: (**أي مناف له**) فلا يرد أن الموت عدمي فكيف يكون ضداً للعلم؟ والضدان هما الوجوديان وقيل: إطلاق الضد مبني على مذهب من يقول: إن الموت وجودي لا يقال الموت

تندرج في هذه الموجبة الكلية، قلت: لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية **لأن حالها في الإفادة** مما علم يقيناً، **وفي نهاية العقول**: أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعي أنه يفضي إلى العلم علم بالضرورة كونه كذلك، **فإنا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة** الأول العلم بالمقدمات المرتبة، الثاني العلم بصحة ترتيبها، الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها، الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً، ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه، وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزماً بديهياً لا يحتاج فيه إلى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط

قوله: (**لأن حالها في الإفادة إلخ**) بخلاف الأنظار الواقعة في التصورات فإن في إفادتها شبهة، ولذا أنكرها الإمام.

قوله: (**وفي نهاية العقول إلخ**) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الإمام أيضاً خص بالأنظار التصديقية لكن يمكن أن يقال: إن تخصيصه بها لإنكاره الأنظار التصويرية.

قوله: (**علم بالضرورة**) أي بالبديهة حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر، وإنما لم يتعرض لتصور المحمول على ما هو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه.

قوله: (**فإنا نعني بالنظر**) أي بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق.

قوله: (**ما يتضمن مجموع علوم أربعة**) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر، إذ لا معنى للصحيح إلا ذلك، وأما العلم الرابع، فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة، وهو لازم الحق حق، وإلا لبطل اللزوم فلعله أراد بالتضمن الاستتباع، فإن هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة.

ليس ضداً للعلم لأن استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم، وهو الحياة بالموت لأنا نقول: لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقاً، إذ ما من شيء يقدر بينهما تضاد إلا ويمكن أن يقال: امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الإجماع.

قوله: (**وفي نهاية العقول**) قيل: فائدة نقل هذا الكلام تقويمه الجواب المذكور ببيان أن الإمام أيضاً صرح بالأنظار التصديقية، والتنبيه على أنه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً، ثم إن مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قولهم، ولا شك أن كل عاقل يعلم ببداهة العقل إلخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع، أعني النظر على ما هو مناط للحكم قرينة على ذلك أيضاً.

قوله: (**فإنا نعني بالنظر**) أي بمعرفة معنى النظر.

الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (إن كان معلوماً كان ضرورياً) **مستغنياً عن الاحتجاج** عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الأول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً إذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولأنا نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً ببديهة العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دونه في القوة (إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وإنه) أي احتماله للنقيض (**ينفي بداهته**) **قطعاً** فلا يكون بديهياً (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (**فلأنه إثبات للنظر بالنظر**) إذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً إلى نظر يفيد العلم به، فيلزم إثبات الشيء بنفسه (وإنه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً، فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على **امتناع العلم** بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه، لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به، قلنا: **المدعى عندنا: هو أن هذه القضية** صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم

قوله: (مستغنياً إلخ) أشار بتفسير الضروري والنظري إلى الانحصار فيهما.

قوله: (ينفي بداهته) بل كونه معلوماً.

قوله: (فلأنه إثبات للنظر بالنظر) أي إفادة النظر بإفادة النظر، أما كون المطلوب إفادة النظر فظاهر، وأما إنه بإفادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله إذ يحتاج إلخ.

قوله: (على امتناع العلم) أشار به إلى أن كلمة إن في قوله: إن كان معلوماً للفرض بمعنى، أو كما قال: في قوله تعالى: ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: ٢١٨]، ولك أن تقول: إنه للترديد والشق الثاني محذوف لظهوره أي وإن لم يكن معلوماً، كيف ادعيتم صدقه؟ والحال أن الدعوى فرع العلم.

قوله: (المدعى عندنا هو أن هذه القضية إلخ) إلا أنه لما كان دعوى صدقها في نفس الأمر متضمناً لدعوى معلومية صدقها، إذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكتفى على دعوى صدقها، فالإنكار لهذه الدغوى يتضمن إنكار صدقها وانكار معلوميتها، فاندفع ما قيل: إن في

قوله: (ثم قال المنكرون إلخ) قيل: هذا القول منقوض بإفادة الظن المتفق على العلم بها، ويمكن أن يقال: إنهم يدعون الظن في أنه يفيد الظن كما سيشير إليه الشارح في ثاني شبه السمنية، على أنه لا خلاف في إفادة الظن بين العقلاء فتأمل.

قوله: (للنظر بالنظر) أي لإفادة النظر بإفادة النظر.

قوله: (قلنا المدعى عندنا إلخ) لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف، لأن سياق الكلام في أبكار الأفكار بل هاهنا أيضاً حيث قال: في عنوان البحث، ثم المنكرون: لكون

بصدقها، فالمنكر يدعي انتفاء معلومة صدقها، وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (**طائفة منهم الإمام الرازي أنه ضروري**) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضرورياً لم يختلف فيه قلنا: لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضرورياً (قوم قليل وكيف) يقال: لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأساً) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم هاهنا، إنما يكون (لخفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (ولعسر في تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم، فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما، وذلك لايقدح في كونه بديهياً (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية (قولكم: التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة إنما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا: ممنوع بل) ذلك التفاوت (إما للإلف) والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة (وقال: طائفة منهم إمام الحرمين: إنه نظري **ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر**،

هذا الجواب تعسفاً لأن عنوان البحث، ثم قال المنكرون: لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الإفادة، قيل: الأولى أن يقال: المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية أنه لو أفاد العلم أفاد كونه علماً عند ملاحظة الطرفين، بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وأنت خبير بأن الكلام في الأدلة التي تفيد في نفي معلومية هذه القضية لا في أن ما أفاده النظر علم، فإن هذه شبهة أخرى للنافين كما سيجيء.

قوله: (أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح، وإن كانت أفراد موضوعها بالنظر إلى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول، والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الأشكال، فلا يرد أن اختيار كونه ضرورياً مطلقاً، أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه إليهما.

قوله: (ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر) لا يخفى أنه لا وجه لمنع التناقض بعد ما أثبته

النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الإفادة، فالأولى أن يقال: المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية هو أنه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين، ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

قوله: (منهم الإمام الرازي أنه ضروري) قيل: عليه لا خفاء في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول نظري في باقي الأشكال، فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقاً، على ما ذهب إليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين، وأجيب بأن الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح، وما ذكر من التفصيل قطعاً إنما هو في الخصوصيات.

وأنكر عليه الإمام الرازي) في النهاية (فقال: إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه) ليمكن إثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم) **وتلخيصه: أنه من حيث هو مطلوب** يجب أن لا يكون حاصلاً حال الطلب، ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلاً في تلك الحال (وهو تناقض) قال: فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض، لاجتماع نفيه وإثباته معاً، بخلاف إثبات الشيء بنفسه، إذ لا تناقض فيه أصلاً، فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل **على تناقض من وجه**، كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر، فلا مخلص إلا في دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب أنه) أي إمام الحرمين (إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً) حتى يتجه عليه ذلك الإنكار (وتحقيقه) أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتا للشيء بنفسه **وإن أوهمته العبارة** (أنا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيده (أو المهملة) القائلة: النظر قد يفيد العلم (على اختلاف التحريرين بمشخصة) أي **بقضية شخصية** حكم فيها

بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً، وإن ما نقله عن الإمام إعادة لذلك فالصواب أن يقال: في شرح قوله تناقض كنفي الشيء بنفسه، ثم يحرر كلام إمام الحرمين بانه لا تناقض في إثبات الشيء بنفسه، لأنه إنما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه، فإنه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً، وإنه تناقض ثم يورد عليه إنكار الإمام بأنه وإن لم يكن في إثبات الشي بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه، إلا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً، وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة.

قوله: (**وتلخيصه أنه إلخ**) الحيثيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين.

قوله: (**على تناقض من وجه**) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة.

قوله: (**من وجه آخر**) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتفياً.

قوله: (**وإن أوهمته العبارة**) أعني قولنا إثبات النظر بالنظر.

قوله: (**أي بقضية شخصية**) أي وهي أن هذا النظر مفيد للعلم، فإن قيل: إثبات الكلية والمهملة إذا كانت بنظر مخصوص كان الإثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لأنه مفيد للعلم، قلت: إثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته، واستلزامه لها وهو معنى الإفادة، فيكون إثباتها موقوفاً على قولنا هذا النظر مفيد للعلم.

قوله: (**وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب إلخ**) الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض.

على جزئي معين من أفراد النظر، **فنقول: النتيجة في كل نظر قياسي** معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً، وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً، فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً، وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم، **أما الصغرى فإذ** لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها، وقد يقال بعبارة أخرى: هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع، وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه، **أما الصغرى** فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب، وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع، وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع، **وبالجملة فهاهنا قضيتان بديهيتان** إذا نظرنا فيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح

قوله: (أما الصغرى إلخ) استدلال على حقيتها بأنها بديهية لأن تصور طرفيها كاف في الحكم، وكل بديهي فهو حق، وكذا قوله وأما الكبرى إلخ، وزاد قوله لا شبهة فيها إشارة إلى أنها بديهية لا خفاء فيها أصلاً باعتبار الحكم، ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى، فإن فيها خفاء باعتبار الطرفين، وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافي دعوى بداهتهما المستفادة من قوله، وبالجملة فهاهنا قضيتان إلخ، والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي، والبديهي قد يكون نظرياً من حيث لميته كلام منشؤه عدم التدبر فتدبر.

قوله: (وبالجملة إلخ) مجمل الجواب أن هاهنا قضيتان بديهيتان بأي عبارة عبرنا بهما، إذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة، فلا يكون إثبات الشيء بنفسه.

قوله: (فنقول النتيجة في كل نظر قياسي إلخ) فإن قلت: معنى قولنا النظر يفيد العلم أنه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة، كيف يسلم لزوم النتيجة؟ قلت: المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة، والفرق ظاهر، وبالجملة عنوان العلمية يلاحظ هاهنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا إشكال فتأمل.

قوله: (وبالجملة فهاهنا قضيتان بديهيتان) قيل: دعوى بداهتهما ينافي الصغرى والكبرى، اللّهم إلا أن يقال: ما ذكر تنبيه، فإن قلت: قوله في التحرير الأول، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها يدل على نظرية الصغرى قلت: بل أراد به الكبرى بديهية لا تحتاج إلى التنبيه كما دل عليه قوله: لا شبهة فيها، ويمكن أن يقال: أيضاً البديهي قد يكون نظرياً نظراً إلى لميته، كما صرح به في شرح المقاصد.

يفيد العلم، **ثم إن حكمنا** بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين، يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين، من حيث خصوصهما فقط، من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا ، **فلا يلزم حينئذ إلا توقف** العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة، فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فإن) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشيء بكونه نظراً ما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة، **فجاز أن يكون تصوره** من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما، فتكون المشخصة ضرورية **ولا يكون تصوره** من حيث إنه فرد من أفراد النظر كذلك، فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة، ولا استحالة فيه فإن قلت: **لا شك** أن الكلية مشتملة على أحكام

قوله: (ثم إن حكمنا إلخ) أي بعدما تحققت أن هاهنا إثباتاً للكلية أو المهملة بشخصية، وعلمت أنه ليس إثبات الشيء بنفسه، فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حتى لا يختلج في وهمك أن الحكم بإفادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهملة نظرية، فيحتاج إلى نظر آخر وهو أيضاً نظري، فيلزم الدور أو التسلسل، فقوله: ثم إن حكمنا إلخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه إثبات الشيء بنفسه.

قوله: (فلا يلزم حينئذ إلا توقف إلخ) لا التوقف على نظر آخر، فلا يلزم الدور أو التسلسل.

قوله: (فجاز أن يكون تصوره إلخ) مثلاً إذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الأول، كما مر يكون إنتاجه بيناً وإفادته للعلم بالنتيجة بديهية، فيكون تصوره كافياً في الحكم بأنه مفيد.

قوله: (لا شك إلخ) يعني أن ما ذكر وإن دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية، فلا يكون إثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر، وهو أنه إذا ثبت الكلية بنظر

قوله: (ثم إن حكمنا إلخ) قيل: لا حاجة إلى هذه المقدمة في أصل المطلوب، فإن المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب، وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم، وأما أن حال إفادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا، فلا حاجة بنا إلى بيانه وإنما هو بيان للواقع، ثم للمعترض أن يعود ويقول: لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات، فتضطر إلى جواب الإمام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت، وأنت خبير بأن المقدمة المذكورة إنما احتيج إليها دفعاً لعود الاعتراض على إفادة تينك المقدمتين للمطلوب.

الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين، فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت: حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، فالأول ضروري أثبت به هذا، الثاني النظري فلا محذور أصلا، واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب **استطراد، لأن لزوم إثبات** الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر، وأما إثبات المهملة بالنظر **فلازمه الظاهر، هو التسلسل** ولذلك قال: في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظر مخصوص، يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً، كقولنا:

جزئي يكون ذلك النظر داخلاً في موضوع تلك الكلية، فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه، فيلزم المحذور وخلاصة الجواب أنه لا محذور لاختلاف الجهة، فإنه مثبت من حيث إنه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته، هكذا ينبغي أن يحاط بمراتب الكلام.

قوله: (استطراد إلخ) فيه بحث لأنه لما ادعى الخصم أنه على تقدير أن يكون قولنا: النظر الصحيح مفيد للعلم نظرياً، يلزم إثبات الشيء بنفسه نظراً إلى أنه إثبات إفادة النظر بإفادة النظر، ولم يتعرض عند إقامة الشبهة بكلية الحكم، فكيف يكون ذكر المهملة في الجواب استطرادياً؟ بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة في الجواب لازما قطعاً لمادة الشبهة.

قوله: (لأن لزوم إلخ) فيه بحث لأن منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت، وهو مشترك بين الكلية والمهملة، بل في المهملة أظهر، لأنه يحتاج في الكلية إلى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهملة، نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت، تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله: فإن قلت إلخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهملة، لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك، وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه، لأن ذلك المذكور مبني على أن يكون المدعى جزئية كما اختاره الإمام، ولا شك أن اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون إثبات الشيء بنفسه، لأن الجزئية إذا أثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً، إذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية، فيحتاج إلى نظر جزئي آخر يكون إفادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور.

قوله: (فلازمه الظاهر) أي معلوم الظهور، فالتعريف فيه من قبيل ووالدك العبد، وإيراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على أن اللازم المعلوم الظهور، مقصور على التسلسل لا يتجاوز إلى إثبات الشيء بنفسه، لا للإشارة إلى أن الدور لازم غير ظاهر، فإن لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم، ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور.

قوله: (فلازمه الظاهر هو التسلسل) إنما قال: فلازمه الظاهر لاحتمال العود وأن يكون ذلك النظر داخلاً فى المهملة وأن يكون عينها ولا تسلسل فى شىء من الصور.

النتيجة في القياس الضروري الاستلزام، والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق، فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية، وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين، لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الإمام الرازي فكن على بصيرة (**ثم عورض هذه الشبهة فقيل: قولكم لا** شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضرورياً **لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع**) إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف إنكار أقلهم إياه فإنه جائز كما مر (وإن كان نظرياً لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به، **وإنه تناقض صريح**) لأن المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها، وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية، إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية، وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم، فله أن يختار **أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة** فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض

قوله: (ثم عورض إلخ) معارضة القلب وتقريره أن دليلك وإن دل على أن لا شيء من النظر بمفيد، فعندنا ما ينفيها لأنها إما أن تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال إلخ.

قوله: (لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أي مع الأقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة، والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يتخلف فيه أكثر العقلاء بإنكارها عن النهج القويم، على أن يكون من الخلف ضد القدام، أو لم يقولوا: إنه باطل على أن يكون من الخلف بمعنى الباطل، وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم.

قوله: (إن هذا النظر الخاص يفيد إلخ) وإفادته الظن بعدم الإفادة مظنونة أيضاً، أو معلومة قطعاً ولا تناقض لأن ذلك العلم ليس مستفاداً من النظر، بل علم ضروري يتبع الظن النظري، فإنه إذا حصل لنا الظن بعدم الإفادة من النظر المخصوص، علم قطعاً أن ذلك النظر يفيد الظن المذكور.

قوله: (لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الأظهر في العبارة أن يقول: لم يخالف فيه أكثر العقلاء، لأن مراده إنكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح، والمتبادر من عبارة المصنف أن بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السلب، والبعض الآخر قائلون بالإيجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا، وليس المراد ذلك قطعاً، وتصحيح كلامه المصير إلى الحذف، أي لم يختلف فيه معنا أكثر العقلاء.

قوله: (يفيد الظن بعدم الإفادة) قيل: له أن يختار أيضاً أنه يفيد عدم العلم، بإفادة النظر العلم لا العلم بعدم الإفادة ولا الظن به، ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى، نعم له أن يختار أن السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير إليه الشارح.

(والمنكرون طوائف) **سياق كلامه** مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم، وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم، والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم **غير متصور**، وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية **أعني السمنية** ألا ترى إلى قوله: فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد، وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم، فإن كون النظر مفيداً للعلم، وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علماً **مؤداهما واحد**، ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً، ولا نظرياً **لكن لما كان الجواب** عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق، وتحقيق أفرادها عن الشبه الأخر. الطائفة (الأولى من أنكر إفادته للعلم مطلقاً) أي زعم أنه لا يفيده أصلاً لا في الإلهيات ولا في غيرها (وهم السمنية) **المنسوبة إلى سومنات**، وهم قوم من عبدة الأوثان **قائلون بالتناسخ**، وبأنه لا

قوله: (سياق كلامه إلخ) فيه بحث لأن المذكور في أول البحث النظر الصحيح مفيد للعلم، فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لإفادته مطلقاً لا للمنكرين بأسرهم، إلا أنه أفردها عن شبهة السمنية لعدم العلم بانتسابها إليهم، وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفي الإفادة مطلقاً.

قوله: (غير متصور) إذ لا يمكن أن تكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الإفادة مطلقاً، ولنفيها في الإلهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم.

قوله: (أعني السمنية) هذا إنما يتم لو علم انحصار المنكرين لإفادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع، والتنوير المذكور غير مفيد، لأن الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى، لا يقتضى اتحاد قائلهما.

قوله: (مؤداهما واحد إلخ) لا يخفى عليك أن المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية، والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية، والمردد في الشبهة الأولى هو العلم بأن المفاد بالنظر الجزئي علم، واللازم في إحداهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جعله لازماً في الأخرى، فكيف يكون مؤداهما واحداً؟ وكون مدارهما على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك..

قوله: (لكن لما كان الجواب إلخ) يعني الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال جوابهما على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وإن كانت كلها للسمنية.

قوله: (قائلون بالتناسخ) بالنقل إذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً.

قوله: (المنسوبة إلى سومنات) هي اسم صنم كان في بلاد الهند، فكان الجهال فتنوا به، وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه، أنه كان له ألف نفس يخدمونه وثلاثمائة يحلقون حجاجه، وثلاثمائة يغنون عنده، وقد انتدب له السلطان محمود بن

طريق إلى العلم سوى الحس (ولهم شبه) الشبهة (الأولى **العلم بأن الاعتقاد** الحاصل بعد النظر علم) وحق (**إن كان ضرورياً لم يظهر خطؤه**) لامتناع الخطأ في الضروريات (والتالي باطل) إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده، وأنه لم يكن علماً وحقاً (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه، **والعكس وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس،** فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وإن كان نظرياً احتاج إلى نظر آخر) لأن المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا: العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى، وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (**ويتسلسل**) **إذ ننقل الكلام** إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر، ونقول العلم بكونه علماً وحقاً **نظري أيضاً**، فلا بد من نظر ثالث يفيده، **وهكذا إلى ما لا نهاية له**، فإن قلت: اللازم من

قوله: (**العلم بأن الاعتقاد إلخ**) تقريرها أن لا شيء من النظر الصحيح بمفيد للعلم، إذ لو أفاد نظر ما من الأنظار الصحيحة للعلم، فالعلم بأن المفاد علم، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً وهما محالان إلخ.

قوله: (**لم يظهر خطؤه**) أي لم يجز ظهور خطئه، والتالي باطل إذ قد يظهر بعد بعض الأنظار الصحيحة، وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح، فلا يكون العلم بأن مفاده علم ضرورياً وما قيل: أن اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه، فليس بشيء لأن اعتقاد المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً.

قوله: (**نظري أيضاً**) إذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خطئه.

سبكتكين، ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع مائة في ثلاثين فارس سوى المطوعة، ووصل إلى بلد الصنم فملكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع.

قوله: (**قائلون بالتناسخ**) الظاهر أنهم ظانون بذلك لا جازمون به، إذ لا طريق إلى العلم عندهم سوى الحس ومن البين أنه ليس من الحسيات.

قوله: (**إن كان ضرورياً لم يظهر خطؤه**) فيه بحث لأن اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه، والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة هاهنا على الضرورة العامة.

قوله: (**وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس**) أجيب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقاً، بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض، وأنت خبير بتأتي مثل هذا التقييد المذكور في العقليات أيضاً فتأمل.

قوله: (**وبتسلسل إذ ننقل الكلام إلخ**) يمكن أن يقال: معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقته بمعنى أنا لو توجهنا إليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح إلى مثله في

هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة، ولا بالنظر العلم الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق، ولا يلزم من هذا أن لايكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقا، قلت: قد عرفت أنا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً وأن كونه كذلك معلوم لنا، فيكفي للخصم نفي المعلومية (قلنا) نختار أنه ضروري وإن كان حصوله عقيب النظر، إذ قد عرفت أن بعض الضروريات: إنما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر، أو ألماً أو غماً أو فرحاً، قولك: قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره، وإنه لم يكن علماً وحقاً قلنا: النظر (الذي يظهر خطؤه) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه. (لا يكون نظراً صحيحاً، والنزاع إنما وقع فيه) أي النظر الصحيح، وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقاً، لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً، ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً، ولا تسلسل **لجواز** الانتهاء إلى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة، ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهياً كما مر، ومن اختار أنه نظري، وقال: لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً، كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً، العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً فلا حاجة إلى نظر آخر، فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة (الثانية **المقدمتان** لا تجتمعان في الذهن معاً لأنا متى توجهنا إلى حكم

قوله: (وهكذا إلى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بأن المفاد علم على أنظار غير متناهية، فيمتنع حصوله فما قيل: إن هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه، لتحصيل أن العلم المفاد علم ليس بشيء.

قوله: (لجواز إلخ) بأن يقال: الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقادلازم للعلوم القطعية لزوم قطعياً، وكل اعتقاد هذا شانه، فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيتان، ينتج أن الاعتقاد الحاصل بعده علم، ويكون إفادة هذا النظر للنتيجة، وكذا العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهياً نظراً إلى ذاته، وإن كان نظرياً من حيث إنه نظر هذا، ولا يخفى عليك أن حاصل الشبهة الأولى، إنه لو أفاد نظر من الأنظار الصحيحة للعلم، فالعلم بأن المفاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه، فيكون نظرياً فيحتاج إلى نظر جزئي آخر بلا شبهة، وليس العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضرورياً، وإلا لما ظهر خطؤه فيحتاج إلى نظر جزئي آخر بلا شبهة، وليس العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه ضرورياً، وإلا لما ظهر خطؤه فيحتاج إلى نظر آخر يكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظرياً، ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية أو المهملة بل للجزئية، وهي أن هذا الاعتقاد علم، وأنه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول بأن العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الأنظار علم بديهي فتدبر، فإنه من المزالق زل فيها قدم من هو طود التدقيق والتحقيق.

قوله: (المقدمتان إلخ) تقريرها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع

معلومية عدم المعارض، فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل.

مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى) حكم (آخر بالوجدان)، وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم، إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً، وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقاً عليها بخلاف الشبهة الأولى والسابقة، **فإن الظن الضروري قد يظهر خطؤه، ويجوز اختلاف العقلاء فيه**، وتفاوته بالنسبة إلى ظن آخر (**قلنا: لا نسلم أنه لا يجتمع** مقدمتان) في الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) أي اللزوم في المتصلات (والعناد) في المنفصلات **ومنهم من فرق بأن** طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر **ونحن نعلم** بالضرورة أن الحكم في إحداهما لا يجامع الحكم في الأخرى دفعة، ثم أجاب

فيهما النظر في الذهن، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن الموصل مجموع المقدمتين دون إحداهما، وأما بطلان التالي فلأن توجه النفس قصداً إلى حكمين في زمان واحد محال، وحاصل الجواب منع بطلان التالي مستنداً بأنه لم لا يجوز أن يجتمعا في الذهن؟ كاجتماع طرفي الشرطية، ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح، أشار إلى أن منعها باعتبار أن دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة، وذلك لأن التوجه غير العلم، ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين، وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح الطوالع للأصفهاني في مواضع كثيرة، وما قيل: إن قوله قلنا: لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة، حيث استدل على خلاف مدعى الخصم، وقوله: والتوجه غير العلم إشارة إلى نقض مقدمة دليل الخصم، وهي قوله: لأنا إذا توجهنا إلى آخره فبعيد لفظاً، لأن قوله: لا نسلم صريح في المنع ومعنى لأن الدليل أعني قوله، وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين، بل جواز الاجتماع.

قوله: (ومنهم من فرق بأن إلخ) يعني أن السند المذكور لا يصلح للسندية لأن طرفي

قوله: (فإن الظن الضروري قد يظهر خطؤه) إنما يتم القريب بهذا القول إذا كان مدعاهم ظنية، هذا القول أعني كل نظر صحيح يفيد الظن، وأما إذا كان المدعى قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر.

قوله: (ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على أن الاختلاف هاهنا ممنوع.

قوله: (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع إلخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم، وقوله: والتوجه إلخ إشارة إلى نقض مقدمة دليل الخصم، وهي قوله: لأنا متى توجهنا إلخ.

قوله: (ومنهم من فرق بأن إلخ) رد عليه بأن في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتصديقين، وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما، فيجتمعان في العلم وإن لم يجتمعا في

عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معاً، **بل يكفيه حصول** إحداهما عقيب الأخرى بلا فصل، إذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) إلى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه إليها هو (النظر) فيها **وملاحظتها قصداً** (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين، والحاصل، إن التفات النفس إلى المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع، وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصداً، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل، فيحضران معاً وإن لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة كطرفي الشرطية، فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج، **وتوضيح** هذا

الشرطية قضيتان بالقوة إذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال، والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتي النظر فإنهما قضيتان بالفعل، وإلا انتفى الاندراج.

قوله: (ونحن نعلم إلخ) إثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل وبدل التوجه بالحكم، لئلا يرد المنع المذكور بقوله: والتوجه غير العلم.

قوله: (ثم أجاب) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمع المقدمتان.

قوله: (بل يكفيه حصول إلخ) وإن لم تبق الأخرى في الذهن، وذلك لأن المبادي البعيدة لا يجب اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية، فكذلك المبادي القريبة لاشتراكها في توقف حصول المطلوب على العلم بها، ووقوع النظر فيها.

قوله: (وملاحظتها قصداً) إشارة إلى أن المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي، فلا يرد أنه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر.

قوله: (وتوضيح إلخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس.

التوجه لإنشاء الحكم، والمحتاج إليه للإنتاج وصحته هو الأول لا الثاني، وعلى هذا قوله والتوجه إلخ يكون من تتمة الجواب الأول، ولا يكون جواباً ثانياً كما لا يخفى.

قوله: (ثم أجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور، وهذا ليس شروعاً في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم إلخ، حتى يرد أن فيه تهافتاً وشرحاً لا يطابق صريح المشروح، لأن حاصل المشروح أن ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل، وإن لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين.

قوله: (وملاحظتها قصداً) أشار به إلى أن المراد بالنظر هاهنا معناه اللغوي، فيندفع اعتراض الأبهري بأن قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر.

الجواب أنك إذا حدقت نظرك إلى زيد وحده، ثم حدقته كذلك إلى عمرو القائم عنده، في حال تحديقك إلى عمرو كان عمرو مرئياً قصداً، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً، والأولى تبعاً فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) **وعلم أن ذلك المفاد علم** (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (إذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين، وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح، **فإذا لم يعلم** عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن

قوله: (**وعلم أن ذلك إلخ**) إشارةً إلى أن الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالإفادة، لا نفي نفس الإفادة كما سيظهر لك.

قوله: (**فمع العلم**) أي يفيده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط.

قوله: (**أي مع المعارض وظهوره**) يعني أن الضمير راجع إلى المعارض، والكلام على حذف المضاف أعني الظهور بقرينة أن حصول التوقف للناظر، إنما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الأمر.

قوله: (**فإذا لم يعلم إلخ**) أي إذا كان ظهور المعارض موجباً للتوقف، فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن المفاد علم، وإن كان علماً في نفسه، وذلك لأن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي الجزم بالحكم المفاد بالنظر، إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل، فيجوز أن يحصل له الجزم بالحكم بالنظر، ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده إلى الدليل، مع تجويزه للمعارض لقدم العلم بعدمه إما بالفعل بأن يكون متردداً أوبالقوة بأن يكون خالي الذهن، فلا يحصل العلم بأنه علم لعدم الجزم بثباته، وبهذا ظهر أن الشبهة

قوله: (**وعلم أن ذلك المفاد علم**) قيل: أشار به إلى أن تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر إلى نفس الإفادة، لأن عدم المعارض في نفس الأمر من غير ملاحظة وجوده وعدمه، كافٍ في نفس الإفادة، وإليه أشار قول المصنف في الجواب: كما يفيد العلم بحقية النتيجة، وقد نبه الشارح فيما سبق على أن المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها، فبعض الشبه ناظر إلى نفي الأول وبعضها إلى نفي الثاني، وأنت خبير بأن عبارة المصنف، وإن أمكن تطبيقها على هذا التقرير، بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد العلم من حيث إنه علم، فإن هذه الحيثية تشير إلى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة، أي مع المعارض وظهوره للناظر، وقوله: فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء الشبهة بالنظر إلى نفس الإفادة أيضاً، لأن تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد ينفي إفادة العلم أيضاً، إذ الناظر إذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة

ما أفاده النظر علم، وحق، بل جوز كون نقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً وإلا **لم يقع) المعارض** أي لم ينكشف وجوده بعد النظر، وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر) يفيده (وهو) أي ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض)، فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق، إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه، وليس ضرورياً بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث **(ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على** أنظار غير متناهية (قلنا: النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعد المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعدم النظر علم متوقف على وجود النظر **حاصل بعده بطريق الضرورة** دون الكسب، وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر، كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر، وانكشاف

المذكورة لا تثبت نفي الإفادة، وأن المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة، فلا يرد أن عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما، وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعني قوله لم يعلم أن ما أفاده النظر علم.

قوله: (وإلا لم يقع المعارض) أي النظر من الأنظار.

قوله: (فيتوقف حصول العلم) أي حصول العلم بأن المفاد علم لا العلم بنفس المفاد.

قوله: (يعني كما أن إلخ) خلاصة الكلام إن النظر الصحيح يفيد علوماً ثلاثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعني العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه طابق الواقع أولا، وثانيهما العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة أن لازم الحق حق قطعاً، وثالثها العلم بعدم المعارض إذ لا تعارض في القطعيات، وهذان علمان ضروريان وإن حصلا بعد النظر، لأن حصولهما ليس بالكسب، بل بمجرد تصور الطرفين.

قطعاً فالحق أن إجراء الشبهة بالنظر إلى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر إليها، ويلائمه الجواب كما أشرنا إليه.

قوله: (ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر إلخ) المتبادر من قوله من النظر أن مراده من العلم هو العلم بالنتيجة، ولا شك أن سياق كلامه يقتضي أن يقول: فيتوقف العلم بعلمية المفاد، ولو قال: بعد النظر، لكان أظهر في حمل العلم على العلم، بأن المفاد علم هذا، ثم إنه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الأولى بطريق اختيار النظرية، حيث قال: ويمكن أن يجاب عنه فتأمل.

قوله: (يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من إفادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بيناً للنظر بالمعنى الأخص، كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال؟ فضلاً عن خطور عدمه، بل أعم من ذلك كما سيشير إليه الشارح،

المعارض بعده ممنوع، **بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه**، ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة، والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم، فإنه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة، أو بأن المعارض معدوم، بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر، ولوحظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزماً بديهياً لا يتوقف إلا على تصور طرفيه، وكذا إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر، ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً **ألا ترى إلى قوله (فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري)** أي يعلم بالضرورة أن

قوله: (حاصل بعده بطريق الضرورة) يعني أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صوره في آخر الكلام.

قوله: (أولى بأن يكون ضرورياً إلخ) لا لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى بأن يكون ضرورياً على ما وهم، حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إلى آخره، بل لأنه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض، ويكون هذا كسبياً لم يكن العلم بحقية النتيجة علماً حاصلاً بعد النظر بطريق الضرورة، بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذي فرض كسبياً.

قوله: (ألا ترى إلى قوله إلخ) فإن الضروري ها هنا ليس بمعنى اليقيني، إذ لا تعلق له بما نحن بصدده.

ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض. في قضايا العقل هذا، والأظهر في الجواب مع أن إفادة العلم بعدم المعارض قوله، إذ مع المعارض يحصل التوقف، قلنا: لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض، والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد في أنه ضروري أو نظري فتأمل.

قوله: (بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي أن التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بأن لنا لذة من هذا التصديق النظري، فما معنى قوله: بل هذا أولى إلخ.

قوله: (ألا ترى إلى قوله فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري) إذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي، قيل: عليه هذا ضرورية عدم المعارض في نفس الأمر لا ضرورية العلم به، كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة؟ بأنه لو وجد المعارض فإن جزم بمقتضاهما إلخ، والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي، وأنت خبير بأن ضرورية العلوم ليس إلا باعتبار علمه، ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة، فإنما يلزمه نظريته إذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب، وإلا لكان فطري القياس فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح إلى مثله في أوائل بحث القدح في البديهيات.

معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر. الشبهة (**الرابعة إما أن يستلزم العلم**) بالمنظور فيه (أولا **والأول ينافي** كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لأن عدم اللازم مناف لوجود الملزوم، فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا: **يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه** عادة) كما هو مذهبنا أو إعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة، فإذا تم النظر حصل العلم كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً (وذلك) الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرط له) أي للنظر. الشبهة (الخامسة **المطلوب إما معلوم** فلا يطلب)

قوله: (**النظر إما أن يستلزم إلخ**) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم، فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولا، والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب.

قوله: (**والأول ينافي إلخ**) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين، أو عن الترتيب الذي هو ملزوم لهما أمر زماني يحصل في تمام الزمان الذي ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه، وانتهاؤه حصول المطلوب، فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان، مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان، فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال، وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر، وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشيء منشؤه قلة التدبر، قيل: إن هذه الشبهة تجري في الإحساس مع أنه يفيد العلم عندكم، والجواب أنهم لا يدعون أن الإحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلاً، فإن الحس يغلط كثيراً بل إنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض.

قوله: (**يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه إلخ**) خلاصته إنكم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف، فنختار الشق الأول ولا نسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زماني العلم وعدمه، وإن أردتم امتناع الانفكاك في الوجود، فنختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب، وهو عدم إفادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف.

قوله: (**المطلوب إما معلوم إلخ**) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب، وعلم أنه علم

قوله: (**الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم**) فيه بحث أما أولاً، فلأن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر، وابتدائه لا عند تمامه، نعم الواقع أنه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً، بل بعده لكن لا لأنه شرط عدمه عند تمامه، وأما ثانياً فلجريانه في الإحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى.

بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (أولا، **فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب**) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) **هو** (**معلوم** تصوراً) فإنا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقاً) بثبوت النسبة أو انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف أنه المطلوب، وإنما خص الجواب بالمطلوب التصديقي، **لأن المتنازع فيه هو النظر** الواقع في التصديقات كما أشرنا إليه، ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية الشبهة (السادسة أن دلالة الدليل) **أي إفادة النظر فيه** العلم بالمدلول (إن توقفت على العلم بدلالته عليه) أي على ذلك المدلول

فهو إما معلوم من الجهة التي يطلب بالنظر، أو غير معلوم من تلك الجهة، والأول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلاً عن أن يفيده، لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب، وبهذا ظهر أنه لا يمكن أن يقال: في إبطال الشق الثاني، فلا يطلب لامتناع التوجه إليه كما سبق في التصور.

قوله: (هو معلوم إلخ) جواب باختيار الشق الثاني ومنع قوله، فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لأنه معلوم من حيث التصور الذي به يمتاز عما عداه، وإذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب، ولم يقل في الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور.

قوله: (أي إفادة النظر فيه إلخ) لاخفاء في أن الدلالة صفة الدليل، وإفادة النظر صفة النظر، فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر، والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح، فالمراد كون الدليل موصلاً إليه كما صرح به، فيما بعد وإنما ارتكب التسامح بإقامة السبب مقام المسبب قطعاً، للإطناب في تقرير الشبهة فإنه لو حمل الدلالة على الإيصال يكون تقرير الشبهة هكذا، لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان الدليل دالاً عليه أي موصلاً إليه، لأن إفادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلاً إليه، بخلاف ما إذا قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فإفادته إما أن تكون إلى آخره، ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، وهو العلم التصديقي فالحاصل أن إفادة النظر العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، إن توقف على العلم بدلالته لزم الدور لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث إنه مدلول يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول، لأن العلم بالإضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان، فاندفع ما قيل: إن ما يتوقف عليه العلم بالإضافة العلم التصوري المدلول وما

قوله: (فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب) وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه إليه على ما سبق في الصور.

قوله: (قلنا هو معلوم تصوراً) أو نقول معلوم ظناً غير معلوم يقيناً، وأيضاً ينتقض بإفادة الظن.

قوله: (لأن المتنازع فيه إلخ) أو لأن الجواب من التصورات قد سبق في دفع شبه الإمام على جريان الاكتساب فيها.

(لزم الدور) لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين، **فيتوقف كل واحد** من العلم بالمدلول، وإفادة النظر إياه على الآخر (وإلا) أي وإن لم تتوقف إفادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) **وكون النظر** فيه مفيداً للعلم بالمدلول، **(وإن لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته)** عليه (وأنه باطل) لأن الدليل إذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا: لا تتوقف)

يفيده النظر العلم التصديقي به، فلا دور وقيل: الظاهر أن مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشيء فرع تحققه، لأن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه، فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة، فيدور وليس بشيء لأن معنى كون العلم ظلاً لمعلومه أنه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه، حتى لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً، وليس معناه أنه فرع لوقوعه وإلا لزم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب عالماً بالأشياء قبل وقوعها.

قوله: (فيتوقف كل واحد إلخ) توقف إفادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق، وأما توقف العلم بالمدلول على إفادة النظر، فلا إلا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع، وفيه أن المعلوم استلزام النظري إياه لا توقفه عليه، فالأولى أن يقال: فيتقدم العلم بالمدلول على إفادة النظر المتقدم عليه، فيلزم الدور أي تقدم الشيء على نفسه الذي هو لازمه.

قوله: (وكون النظر فيه إلخ) عطف تفسيري بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة.

قوله: (وإن لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة، والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب، وإما أن وجه الدلالة إنما يعتبر للعلم بالدلالة فإذا لم تتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدلالة وجه، فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب.

قوله: (لزم الدور) قيل: هذا الوجه أيضاً منقوض بإفادة الظن هذا، ثم الظاهر أن مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشيء فرع تحققه لأن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل، في دفع احتجاج القائلين بأن ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري، فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور، وأما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لأن التصديق بالمدلول موقوف على الإفادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول، لأن العلم بالإضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور، وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً، لأن الإضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه، وفيه أن اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر.

إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه، بل **تتوقف على العلم** بوجه دلالته عليه (**ووجه الدلالة**) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلا بالفعل إلى العلم بالمدلول (فإنه) أي وجه الدلالة (الأمر الذي بحسبه) ولأجله (ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول (أمراضاً) في مقيس إلى المدلول **يعرض له بعد النظر فيه وإفادته**) أي إفادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الإمكان الثابت له في نفسه، قبل أن يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع، وأما دلالته عليه بالفعل فمتوقف على النظر، وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول. **الشبهة** (**السابعة** العلم بعده) أي بعد النظر (إما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به) أي بذلك العلم (لكونه غير

قوله: (**بل تتوقف على العلم إلخ**) ووجه الدلالة غير الدلالة، فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به، أو يقال: فالعلم بوجه الدلالة إنما هو لتوقف الدلالة والإفادة عليه، لا للعلم بالإفادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك.

قوله: (**ووجه الدلالة إلخ**) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الأول، وكلام مبتدأ على التقرير الثاني لتمام الجواب بدونه كما علمت.

قوله: (**وإفادته إلخ**) أي بعد إفادته قد عرفت أن الدلالة غير الإفادة، وأن الأول مسبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص.

قوله: (**بعد النظر فيه وإفادته**) فإن قلت: كونه هو عين إفادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها؟ قلت: هو من قبيل قولهم: كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليتدبر.

قوله: (**الشبهة السابعة إلخ**) فيه بحث وهو أن سياق الكلام يشعر بأن أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف، وعدم قبحه فيقال لهم: هذه المعارف المكلف بها على تقديرلا يكون إفادة النظر إياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر، أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف، أما على التقديرين الأولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع أن التقدير الثاني مناف للغرض، وأما على الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر، فإن قالوا: لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا: هو عين مذهبنا إذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الإيجاب العقلي بل العادي، اللّهم إلا أن يقال: هم لا يقال: بالتكليف والمراد من الإجماع إجماع الخصوم والشبهة إلزامية.

مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري، فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وإنه) أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (**خلاف الإجماع**) لكونه واقعاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أو لا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون إفادته إياه مجزوماً بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) إنما هو (بالنظر) المقدور **لا بالعلم النظري** الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي، وسيرد عليك هذا المعنى أيضاً في وجوب النظر ورد عليه بأن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة، فيكون مكلفاً بها وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب

قوله: (خلاف الإجماع) إن أريد به المعنى الاصطلاحي، فالدليل إلزامي إذ لا إجماع عند غير أهل الملة، وإن أريد به المعنى اللغوي، أي الاتفاق على وقوع التكليف، فإن السمنية أيضاً متعبدون بدين وكتاب، ويدعون أنه سماوي تحقيقي، وما قيل: إنه يرد عليهم أن المعارف المكلف بها عندكم، على تقدير أن لا تكون إفادة النظر إياها مجزوماً بها، إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر، أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف، أما على التقديرين الأولين فلما ذكرتموه في دليلكم، وأما على التقدير الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر، فمدفوع باختيار أنها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم إفادته العلم، فلا يصح الترديد بأنه لازم الحصول أو غير لازم الحصول، وإنما تستفاد تلك المعارف من النقل على أنا نختار الشق الثالث، ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضي امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة.

قوله: (لا بالعلم النظري إلخ) أورد تتمة كلام المجيب ليتضح به أن الباء في قوله بالنظر صلة التكليف، وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الإمام: بأن يقال: المعنى أن التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدوراً لنا، باعتبار التحصيل لأنه لا يمكن حمل الباء في قوله: لا بالعلم على السببية على أنه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه، يحتاج إلى تعسف وتكلف تقدير، كما لا يخفي وفي توصيف العلم بقوله: الواجب الحصول إشارة إلى أن عدم التكليف به لعدم كونه مقدوراً، كما أن توصيف النظر بالمقدور للإشارة إلى أن التكليف به لكونه مقدوراً، لا لأن التكليف إنما هو بالأفعال والعلم ليس منها، فإنه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى.

قوله: (وسيرد إلخ) حيث يقول: وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب، أي مستلزماً بحيث يمتنع تخلفه عنه، فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها إلى آخره.

قوله: (لا بالعلم النظري) لأن التكليف إنما هو بالأفعال دون الكيفيات والإضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من إحدى الثلاثة الأخيرة اتفاقاً.

النظر فيها **عدول عن الظاهر**، **فالأولى في** الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري، إلا في المقدورية وما **يتبعها**، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري، **إذ الموجب** للحكم فيه تصور طرفيه، **فإذا أوجب تصورهما** حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما

قوله: (عدول عن الظاهر) أي الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للإجماع.

قوله: (فالأولى إلخ) إنما قال: ذلك لأن العدول عن الظاهر يجوز إذا كان له باعث، وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به، وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر، لا حاجة فيه إلى العدول يقتضي أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول.

قوله: (وما يتبعها إلخ) وهو التكليف.

قوله: (إذ الموجب إلخ) خص البيان بالأولى مع أن غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة، لأنها لمدخلية الإحساس فيها، ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي، ومتى حصلت وكيف حصلت لأن اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول، إنما هو به دون ما سواه لمدخلية الإحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر، فلا يرد ما ذكره إنما يتم في الأوليات مع أنه لا تكليف في مطلق الضروريات.

قوله: (فإذا أوجب تصورهما إلخ) خلاصته أن العلم الأولي بعد تصور الطرفين، والنسبة لازم الحصول لايتمكن العبد من تركه، فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري، فإنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين، والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور، وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول، فتدبر فإنه قد زل في الأقدام.

قوله: (عدول عن الظاهر) قيل: الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية، والمعنى التكليف بالعلم وإن كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته، ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور، فإن مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته في نفسه، ومقدورية طريق تحصيله، وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر، والعلم حينئذ مقدور بلا ريبة، ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف، فلا نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في الملكلف به يقتضيه، والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الإسلام، والجواب الأخير ظاهر فإن مبنى الرد أنه لا ضرورة في ذلك العدول، لتتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الأول، نعم لو ثبت تصريحهم بأن التكليف إنما هو بالأفعال لكان لذلك العدول وجه، والحق على ما قيل: إن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب.

قوله: (فالأولى في الجواب إلخ) **فيه بحث أما أولاً: فلأنه لا يكاد يتم إلا في الأوليات مع أنه لا تكليف في مطلق الضروريات، لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق، وأما ثانياً فلأن الموجب للحكم في الأوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم، فإذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه، أمكن اعتقاد النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط**

بخلاف النظري، لأن موجبه النظر، فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر، فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر، فلا يقبح التكليف به (وأيضاً) إن سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (**فهذا**) **الذي ذكرتموه** من قبح التكليف بغير المقدور (إنما **يلزم المعتزلة** النافين للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الأفعال وتقبيحها، ولا يلزمنا فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا. الشبهة (**الثامنة لو أفاد**) **النظر** (**العلم فإما**) أن يكون ذلك (معه أو بعده والأول باطل إذ لا يجتمعان) لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه، ومشروط بعدمه (وكذا الثاني) باطل أيضاً (لجواز طرو ضد العلم بعده) أي بعد النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة، فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا: يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا إليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم

قوله: (**فهذا الذي ذكرتموه إلخ**) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا، فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب.

قوله: (**لو أفاد النظر العلم إلخ**) ولا تجري في إفادته الظن لأنا نختار الشق الثاني، ونقول: إنه يفيد الظن مع إمكان التخلف عنه.

قوله: (**لو أفاد النظر إلخ**) تقريره أنه لو أفاد النظر في الدليل العلم، لكان النظر واقعاً في الدليل، وكلما كان واقعاً فيه، فالدليل المنظور فيه موجبه، إما نفس المدلول أو العلم به إذا لا يجوز، أن لا يوجب شيئاً وإلا لم يكن الدليل دليلاً ولا أمراً ثالثاً، إذ لا تعلق له بالدليل، لكن التالي أعني كون موجبه أحد الأمرين باطل لما بينه، المقدم مثله ثم الترديد بين موجب الدليل مبني على أن الدليل المنظور فيه إما مغاير للنظر في الدليل، فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على أن الموجب مجموع النظر، والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون

الحكم الضروري موجب له، يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الأوليات مطلقاً، وأما ثالثاً فلأن الباء في قول المصنف بالنظر إذ لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن إرجاع كلام المصنف إلى هذا الجواب فليتأمل.

قوله: (**إنما يلزم المعتزلة إلخ**) لا يذهب عليك أن التكليف بغير المقدور، وإن كان جائزاً عند الأشاعرة، فالصحيح عندهم أنه غير واقع، فيمكن تقرير الشبهة بالنظر إلى وقوع التكليف بالنظري، وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن إنما أورده نظراً إلى التقرير السابق، حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف، وقد يقال: تجويز التكليف بمثله ممنوع أيضاً، إنما المجوز هو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل في ا لإلهيات وهو غيرهما.

قوله: (**الثامنة لو أفاد إلخ**) منقوض بإفادة الظن المتفق عليها.

مفيد له، الشبهة (**التاسعة**) **لو أفاد** النظر العلم لكان ذلك النظر واقعاً في الدليل، وهو باطل لأنا (إذا) نظرنا و(استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلاً (فموجبه) أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت الصانع) في نفس الأمر (أو العلم وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع) **لأن انتفاء** الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان، فإنه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد (وأما الثاني فلأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه، وإفادته للعلم دليلاً) إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم، **فإذا انتفي اللازم** انتفي الملزوم وهو أيضاً باطل، لأن الأدلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها، واستفيد العلم منها أم لا (**قلنا: إنه**) أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع أي يستلزمه) **من غير أن يكون محصلاً له** في الواقع (ولا يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم)

موجبهما واحداً، وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح الترديد في الموجب بعد اعتباره في المقدم إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لأنه إنما يقبح ذلك الترديد في موجب النظر لا في موجب الدليل المنظور فيه، ولأجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعاً في الدليل، وما يتوهم من أنه إذا كان موجب النظر العلم بالمدلول، كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً، فإنه يلزم توارد الموجبين على شيء واحد.

(قوله: لأن انتفاء إلخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد، لأن انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد، كالملزوم بالنسبة إلى اللازم الأعم.

قوله: (فإذا انتفى اللازم إلخ) على تقدير عدم النظر انتفي الملزوم وهو كون الدليل دليلاً.

قوله: (قلنا إنه إلخ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه، أن لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه، فالمختار الشق الأول وإن لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثاني.

قوله: (من غير أن يكون محصلاً إلخ) فيه إشارةٌ إلى أن الجواب بالترديد بأنكم إن أردتم بالموجب المحصل، فنختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى، وإن أردتم المستلزم فنختار الشق الأول، فإن الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه، ولا يلزم من نفيه نفي اللازم لعدم مدخليته في حصوله في نفس الأمر.

قوله: (التاسعة لو أفاد إلخ) يمكن أن يقال فيه أيضاً: لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع أن هذه الإفادة متفق عليها كما مر.

وجود الصانع (**وهذه الحيثية لا تفارق** الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان، وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه. الشبهة (العاشرة: الاعتقاد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً **لموجب** (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) **لوجود اشتراكهما** في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب (**سيما عند من يقول** الجهل مماثل للعلم، **فإذاً ماذا يؤمننا** أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً إلى شبهة (لا علماً) مستنداً إلى موجب حقيقي (قلنا هذا) الذي ذكرتم (**إنما يلزم** المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما، وأما نحن فنقول: إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضي إلى المطلوب، فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة، (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الإشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس إليه) دون الجهل (فإن ذلك التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لأن حكم المتماثلين واحد، فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر؟ (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام، **وقيل للمعتزلة: أن يتخلصوا** عنه بأن

قوله: **(وهذه الحيثية لا تفارق إلخ)** فقولكم: يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً إن أردتم انتفاء دلالته بالفعل فمسلم، وإن أردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع.

قوله: **(لموجب)** اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً.

قوله: **(لوجود إلخ)** ولا فرق بينهما إلا باستناد العلم إلى موجب حقيقي، واستناد العلم إلى موجب اعتقادي، وبعبارة أخرى لا فرق بينهما إلا بالمطابقة وعدمها، ولا شك أن الاطلاع على الموجب الحقيقي وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء.

قوله: **(سيما عند من يقول إلخ)** أي بتماثلهما فإن الاشتباه في المتماثلين أكثر بخلاف الضدين.

قوله: **(فإذاً ماذا يؤمننا إلخ)** فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم، فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفي العلم بكون المفاد علماً لا إفادته العلم.

قوله: **(إنما يلزم إلخ)** لأن الاشتباه إنما يقع في الأمثال لافي الأضداد.

(قوله: **(وقيل للمعتزلة إلخ)** يعني أن الفرق بينهما إنما هو بالمطابقة وعدمها، فإذا أفاد

قوله: (وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا إلخ) ويمكن أيضاً أن يقولوا: الجزم بأن اللازم علم لاجهل بواسطة مقدمتين هما أن هذا حاصل عن قطع يقيني، وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحدس، ولا تسلسل في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر.

المتماثلات تختلف بالعوارض، فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات، البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه. الطائفة (الثانية) من المنكرين (**المهندسون قالوا**: إنه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة **لا يقع فيها غلط** (دون الإلهيات) **فإنها بعيدة عن الأذهان** جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الأول الحقائق الإلهية) من ذاته وصفاته (**لا تتصور**) **لا بالضرورة** وهو ظاهر ولا بالنظر إما لأنه لا شيء من التصورات

النظر الصحيح العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل، وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما.

قوله: (**قريبة من الأفهام**) أي تنساق إليها بلا كلفة لكون مباديها الأول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب.

قوله: (**متسقة منتظمة**) في القاموس اتسق انتظم، ونظم اللؤلؤ نظماً ألفه، وجمعه فانتظم يعني أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة، إذا جعلت بعضها مبادي لبعض.

قوله: (**لا يقع فيها غلط**) لكون المبادئ الأول أولية الذات، والمناسبة والمبادي الثواني قطعية الذات بديهية المناسبة مترتبة، وقد رتب ترتباً ضروري الاستلزام، فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة.

قوله: (**بعيدة عن الأذهان إلخ**) تنساق إليها بكلفة ومشقة لاحتياجها إلى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم.

قوله: (**لا تتصور**) أي يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد إليه الدليل، والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعي التصور ففيه تناقض.

قوله: (**الثانية المهندسون**) قيل: مآل الخلاف بيننا وبينهم إلى وجود النظر في القطعيات في الإلهيات عندنا، وعدمه عندهم وحمل إنكارهم على الاعتراف بوجوده في الإلهيات قطعاً مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جداً.

قوله: (**لا تتصور لا بالضرورة**) هذا إما إلزامي أو حكم ظني عندهم، وإلا فقد أفاد النظر العلم في الإلهيات بعدم تصور الحقائق الإلهية، وفيه أن الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها، فيتناقض إلا أن يدعي كفاية التصور بالوجه في الظني دون اليقيني، كما سيجيء وأيضاً قوله: إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم إفادة النظر العلم مطلقاً سيما في البسائط، مع أنهم قائلون بإفادته في غير ما ذكر، اللهم إلا أن يقال: إنهم قائلون بإفادته في غير الإلهيات على أن القضية مهملة صادقة في بعض المواد، وهو ما يكون تصور الأطراف ضرورياً وبعدم إفادته فيها بمعنى السلب الكلي.

بنظري كما ذهب إليه جمع، وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب، ولا تركيب في الحقائق الإلهية، أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (**والتصديق** بها فرع التصور) **فامتنع التصديق أيضاً** (قلنا: لا نسلم **أنها لا تتصور بحقائقها قطعاً**) لجواز أن يخلق اللّه تعالى فينا العلم بكنه حقيقته، وحقائق صفاته ابتداء، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها، فإنه غير ممتنع وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم **أمراً كلياً** (وإن سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلاً (**فيكفي**) للتصديق اليقيني (تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (**ثم هذا**) الذي ذكرتموه (**يلزمكم في الظن**) **لأنه أيضاً تصديق** متفرع على التصور، فيجب أن لا يكون حاصلاً في الإلهيات

قوله: (**والتصديق إلخ**) أي التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه، إذ لو لم يتصور بالكنه، جاز أن يكون في ذاتها ما يمنع التصديق الذي حصل باعتبار التصور بالوجه، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه لو كان اليقيني فرع التصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الإلهية بأنها لا تتصور يقيناً لأنه ليس من الأحكام المخصوصة.

قوله: (**فامتنع التصديق أيضاً**) ما يظهر من هذا أن قولهم بعدم إفادة النظر الصحيح في الإلهيات العلم لأجل أنه لا يمكن العلم بها، لامتناع ما يتفرع عليه أعني التصور بالكنه، فما قيل: أن خلافهم في الإفادة راجع إلى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الإلهيات وعدمه، وإلا فلا يقول عاقل إنه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشيء.

قوله: (**إنها لا تتصور بحقائقها**) أي لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق.

قوله: (**أمراً كلياً**) أي جارياً في كل لازم وملزوم.

قوله: (**فيكفي إلخ**) يعني التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم، ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً، فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه، وما توهم من أنه يجوز أن يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فمدفوع بعدم التنافي بين مقتضيات الماهية.

قوله: (**لأنه أيضاً تصديق إلخ**) فإذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنه يكون

قوله: (**ولا تركيب في الحقائق الإلهية**) بالإجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته أو لا.

قوله: (**بكنه حقيقته**) وحقائق صفاته ابتداء، فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الإلهية لا في التصديقات الإلهية التي هي المقصد الأقصى.

قوله: (**ثم هذا يلزمكم في الظن**) لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم، والفارق ظاهر لأن الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين، نعم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنه، لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً.

(فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (**الثاني أقرب الأشياء إلى الإنسان) وأولاها** بأن يكون معلوماً له بحقيقته وأحواله (هويته) التي يشير إليها بقوله: إنا (وإنها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها، **فإنه بديهي لا خلاف فيه**، بل من حيث تصورها بكنهها، ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهراً، مجرداً أو جسمانياً منقسماً أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها (إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشيء من الأقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الأقوال في مباحث النفس، فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها، لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة (وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك) أي بحيث لا يفيد

التصديق الظني أيضاً كذلك، إذ لا فرق بينهما في أن كلاً منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم، فإذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني، لجواز أن يكون في ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق، وجب في التصديق الظني أيضاً، لجواز أن يكون في ذاتهما ما يمنع التصديق، وقيل: الظني لضعفه يجوز أن يكفي فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني.

قوله: (**وأولاها إلخ**) أي لكونها حاضرة عنده دائماً، والعلم ليس إلا حضور المدرك عند المدرك وفيه إشارة إلى أن المراد الأقرب إدراكاً لا ذاتاً.

قوله: (**فإنه بديهي لا خلاف فيه**) إذ كل أحد يعلم بأنه موجود حتى الصبيان والمجانين، وهذا التصديق ليس بالأحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنه، فلا يرد أنه إذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم، كيف يقولون بحصول هذا التصديق؟ مع عدم التصور بالكنه.

قوله: (**الثاني أقرب الأشياء إلخ**) ينبغي أن يقيدوا الأشياء بالغائبة عن الحواس، وعدم الاتساق والقرب من الأوهام، كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات، ثم إنه إنما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس أن لو كانت أقربيتها في المدركية، وإذا لا يلزم من أقربيتها اتصالاً أقربيتها إدراكاً ألا يرى أن القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم.

قوله: (**لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهي لا خلاف فيه**) فيه بحث لأن التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الأول، وإذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة؟ والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد، اللهم إلا أن يبني الكلام على إرادة إلزام الخصوم بأنها غير معلومة عندكم، فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا، فمرادهم بقوله: فإنه بديهي لا خلاف فيه أنه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم.

النظر فيه علماً (فما ظنك بأبعدها) عنه وإفادة النظر فيه العلم، وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى (قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له) أصلاً (وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر) أي على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها، فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً، بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً، فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه. الطائفة (الثالثة الملاحدة **قالوا: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله** تعالى بلا معلم) يرشدنا إلى معرفته، ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الأول صدق المعلم) ولا بد منه (إن علم بقوله) أي إخباره بصدقه في أقواله (**لزم الدور**) **لأن إخباره** هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها، حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار (**وإن علم**)

قوله: (**النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله**) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد، متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى، أو لأجل معرفته تعالى لا يفيد العلم، وإن كان يفيد الظن فقيد العلم ضروري، فمن قال: إن لفظ العلم مقحم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه.

قوله: (**لأن إخباره إلخ**) وذلك لأن الاستدلال منحصر في الأقسام الثلاثة على ما سيجيء، والمفيد منها اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدقه في هذا الجزئي إنما يحصل من العلم بصدقه في جميع الإخبار.

قوله: (**وإن علم صدقه بالعقل**) بأن كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة، أو أحواله الدالة على صدقه.

قوله: (**قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم**) الظاهر أن لفظة العلم مقحم، والحق في العبارة أن يقال: لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى، بأن يكون مبادي أيضاً تأمل.

قوله: (**لزم الدور**) إن قلت: يجوز أن يعلم صدقه بقوله المخصوص، وصدقه بأن ظهر المعجزة على يده أو الكرامة، قلت: إنما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بأن الله تعالى صدقه فيما قاله بإظهار المعجزة في يده، وإلا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج، فحينئذ يلزم الدور لأن قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى إلا بعد العلم به تعالى، فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار، وعلى ما ذكرنا حمل الأبهري في شرحه قول المصنف: لزم الدور وكان الشارح تركه لأنه يرجع إلى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله إلا أن يدعي بداهة علم صدق قوله: المخصوص وإن ما ذكره بيان لمميته وأياما كان فالدور لازم.

صدقه فيما يخبر عن اللّه تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم (وأجيب) عن هذا الوجه (**بأنه قد يشارك العقل قوله**) في العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معاً، فلا دور ولا كفاية. الوجه (الثاني لو لم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لكونه مؤيداً من عند اللّه بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره، أو ينتهي إلى الوحي) أي إن سلم احتياجه إلى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي **الذي يعلم الأشياء بالوحي** (والمعتمد) في الرد عليهم (دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة اللّه تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاماً ضرورياً) **كما في الأقيسة الكاملة** (حصل له المعرفة قطعاً) كقولنا: العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر، فالعالم له مؤثر، وما يقال: من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمعلم **مكابرة** صريحة، نعم إذا كان هناك معلم كان الأمر أسهل (وهذا) المعتمد (إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة اللّه تعالى (وأما من قال:) إنه يفيده فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة، ولا يكمل به الإيمان

قوله: (ففيه كفاية إلخ) لأن العلم بصدق المخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به، فإذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي في معرفة صدق ما أخبر به، فلا يرد ما توهم من أن صدق المعلم ليس من المعارف الإلهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها، فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها.

قوله: (بأنه قد يشارك إلخ) جواب باختيار الشق الثالث.

قوله: (الذي يعلم الأشياء بالوحي) فهو يعلم المعارف الإلهية بطريق الضرورة من غير احتياج إلى معلم آخر.

قوله: (كما في الأقيسة الكاملة) وهي التي لا تحتاج في الإنتاج إلى قياس آخر، وهو الشكل الأول والقياس الاستثنائي المتصل.

قوله: (مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم.

قوله: (وإن علم صدقه فيما يخبر عن اللّه تعالى بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على أن كلامه مطلقاً صادق، وليس صدق المعلم من المعارف الإلهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها، لأن المراد بها الأمور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي إليه بمشاهدة قرائن الأحوال.

في الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان) **ألا ترى إلى قوله ﷺ أمرت** أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، مع أن كثيراً منهم كانوا يقولون: بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه (**وطريق الرد عليه** إجماع من قبلهم) من هذه الأمة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم) **فدلت دلالة ظاهرة** على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة، فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أي للملاحدة (وجهان الأول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى، (ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافياً) فيها (لما كان) الأمر (كذلك) بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) إنما وقع (لكون بعض تلك الأنظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة، وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فإن المفيد للعلم) عندنا (إنما هو النظر الصحيح) لا الفاسد، نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده، وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) إلى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفى فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون إليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم

قوله: (ألا ترى إلخ) هذا التنوير على تقدير أن يراد من لا إله إلا الله معناه أعني التوحيد أي حتى يأخذوا التوحيد مني، وأما على تقدير أن يكون المراد منه تمام الكلمة بأن يراد لا إله إلا الله إلى آخره أو يجعل لا إله إلا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى.

قوله: (وطريق الرد عليه إلخ) هذا إنما يتم إذا كان الخصم معترفاً بالإجماع إلا أن يراد الرد على سبيل التحقيق دون الإلزام.

قوله: (فدلت دلالة ظاهرة إلخ) فيه أن الآيات الآمرة إنما علم من طريق التعليم من النبي، فيكون العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر.

قوله: (حتى يقولوا لا إله إلا الله) قيل: معناه حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله، فاكتفي بالبعض للظهور، فحينئذ لا دلالة على أن المقاتلة إنما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه، وقيل: أخذه والقول به من حيث إنه متلقي منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما أمر به، فلهذا انتهى المقاتلة به.

قوله: (وطريق الرد عليه إلخ) وقد يرد أيضاً بأن ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى إمام يجدد طريق الإرشاد، والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته.

فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون إليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا: **الاحتياج) إلى المعلم** (بمعني العسر) أي عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع **فلا) نسلمه** ولا يفيده كلامكم.

[المقصد الرابع: كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم]

في كيفية إفادة النظر (الصحيح للعلم) **بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها** ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الأول مذهب الشيخ) أبي الحسن الأشعري (إنه) **أي** حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وإنما ذهب إلى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (إلى اللّه سبحانه ابتداء) **بلا واسطة (و) وعلى (أنه تعالى**

قوله: (الاحتياج إلى المعلم) أي في العلوم الضعيفة.

قوله: (فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط.

قوله: (بالمنظور فيه) أي لأجله.

قوله: (والمذاهب التي يعتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله: وهاهنا مذهب آخر إلخ لكن نقل في شرح المقاصد عن الإمام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا، والقول بالعادة مذهب البعض.

قوله: (أي بلا واسطة) في الاستناد بأن يستند شيء منها إلى غيره تعالى، ويستند ذلك الغير إلى ذاته تعالى، وبهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم، وبكونه قادراً مختاراً أي إن شاء فعل وإن شاء ترك من غير لزوم أحد الطرفين، انتفى الأعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شيء على شيء انتفى التوليد ولو فسد الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شيء في آخر، ويكون هذا الأصل كافياً في كونه بطريق العادة إذا في الأعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر، ويكون قوله: وعلى أنه تعالى قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركاً.

قوله: (بالعادة) قيل: عليه القائلون بأن العلم الحاصل عقيب النظر لإجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح، والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الأمان عن الأدلة الصحيحة، والجواب أن جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح، والعلم عقيب الفاسد، لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه، فلا يوجب ارتفاع الأمان على الأدلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور.

قوله: (وعلى أنه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار هاهنا الاختيار المطلق، وهو الذي ليس في موصوفه شائية وجوب لا عنه ولا عليه، ولهذا فرع عليه قوله: ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع، والأقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح.

قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها، **ولا يجب عليه** أيضاً (**ولا علاقة**) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعلٍ منه **وكان دائماً أو أكثرياً** يقال: إنه فعله بإجراء العادة، **وإذا لم يتكرر** أو تكرر قليلاً **فهو خارق للعادة** أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا اللّه تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه، ولا عليه وهو دائمي **أو أكثري**

قوله: (فلا يجب عنه صدور شيء) أي نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار.

قوله: (ولا يجب عليه) نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه، ولزومه إياه بواسطة الوعد.

قوله: (ولا علاقة إلخ) عطف على قوله قادر مختار، ولم يعد كلمة على هاهنا إشارة إلى كمال المناسبة بينهما، فإن عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما إذا وجدت العلاقة فإنه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه.

قوله: (وكان دائماً أو أكثرياً إلخ) اكتفى في شرح التجريد الجديد في كونه عادياً بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح.

قوله: (وإذا لم يتكرر) أي لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل، فلا ينافي تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للعادة، فلا يرد أن معجزات الأنبياء عليهم السلام، قد تكرر صدورها كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وانقلاب العصا حية، مع أنها خوارق للعادة، والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه، وإلا فجميع المعجزات عادية تجري عادته تعالى بخلق المعجزات على أيدي الأنبياء عليهم السلام تصديقاً لهم، بقي هاهنا شيء وهو إنه إنما يتم ذلك إذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة، أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين، وهو وإن أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة، إلا أن يقال: ليس كل كرامة خارقاً للعادة فإن شفاء المريض بالدعاء كرامة، وليس بخارق للعادة لأنه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للإجابة.

قوله: (فهو خارق للعادة أو نادر) نشر على ترتيب اللف.

قوله: (أو أكثري) ذكره لمجرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام، بأن يقول: لا نسلم دوامه وإنما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من

قوله: (وهو دائمي أو أكثري) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر، فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في إفادة النظر الصحيح كما ظن، وأما اعتبار الدوام فبالنظر إلى بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم، وقيل: قوله أو أكثري تنزلي أي فلا أقل منه أو بالنسبة إلى البليد المتناهي كما أشار إليه في شرح المطالع.

فيكون عادياً. (الثاني مذهب المعتزلة أنه) أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير اللّه تعالى قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي **أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر** كحركة اليد والمفتاح) فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) أي بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة، ما سيأتي في إبطال قاعدة التوليد (واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم، فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاماً لهم) حيث قالوا: **النظر المعاد** لا يولد العلم اتفاقاً، فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك. (**إذ لا فرق** بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتزلة (بأنا إنما قلنا: بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا، فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى، ويلزم من هذا **ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية**،

الصور، ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية، ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام، وتجويز كونه أكثرياً لا ينافي الكلية التي ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه، لأن المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرياً، والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فإنه قد زل فيه الأقدام.

قوله: (أن يوجب فعل إلخ) المراد بالفعل في الموضعين الأثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح، فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات.

قوله: (لفاعله) متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر، فإن فيه إيجاب فعل فعلاً آخر لكن ليس ذلك لفاعله.

قوله: (النظر المعاد إلخ) المطابق لما سبق النظر المتذكر إلا أنه أورد لفظ المعاد ترويجاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما إلا باعتبار الوقوع في الوقت الأول والثاني، ومن المعلوم أن الوقت لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد.

قوله: (إذ لا فرق إلخ) لأن ما يعود إليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة، وهي متحدة فيهما.

قوله: (ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط

قوله: (فعل لفاعله فعلاً آخر) أراد بالفعل الأثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أولا بها لا نفس التأثير، فلا يرد أن العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة.

قوله: (فقال الأصحاب إلخ) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً إلى القياس الشرعي وسيشير إليه الشارح.

إذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فإن صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (**بطل القياس**) **الفقهي** الذي ذكرتموه لأن العلة غير مشتركة (وإلا) أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو التوليد (والتزمنا التوليد ثمة) أي في التذكر، فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له، لأن ذلك إنما يكون من فعل اللّه تعالى، **والذي يفعله العبد** بقصده واختياره فهو يولده، لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل أنه) أي قياس الأصحاب (**قياس مركب**) يعني **مركب الأصل** (**والخصم فيه**

التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل اللّه، كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد، فلا يكون الإيمان بها فرضاً دائمياً بعد حصولها، ولأنها بعد حصولها إما ضرورية، فتكون غير مقدورة، وإما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لأنه مشروط بعدم حصول العلم، فالموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل اللّه تعالى، فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً، فلا يكون مكلفاً به، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: من أنه إنما يلزم الارتفاع إذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا، أو غير حاصلة إلا بالتذكر، وما قيل: من أنا لا نسلم بطلان اللازم، إذ التكليف مقيد بعدم المعرفة إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل.

قوله: (بطل القياس الفقهي) فيه إشارة إلى أنه على تقدير تمامه قياس فقهي لا يفيد اليقين.

قوله: (لأن العلة غير مشتركة) لأن ابتداء النظر مقدور.

قوله: (والذي يفعله العبد إلخ) أي التذكر الذي يفعله العبد، فقد صرح بأن التذكر المقدور مولد للعلم أي لتذكره.

قوله: (مركب الأصل) القياس المركب ما يستغني القياس فيه عن إثبات الحكم في

قوله: (ارتفاع التكليف بالمعرف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها، فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة، إذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل، وذلك لأن معنى أن العارف لا يكلف أنه لايتجدد له الأمر، والإيجاب لا أن معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً، ما يقال: من أن الارتفاع إنما يلزم إذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة إلا بالتذكر، وأن قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل.

قوله: (قياس مركب) القياس المركب قياس يستغني القياس فيه عن إثبات حكم الأصل بموافقة الخصم له مع أن الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل إما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه، والأول مركب الأصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الأصول.

بين منع) وجود (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الأصل **فإنه** يقول: عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية، فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر، وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) **جواب آخر** للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق قالوا: (التذكر) إنما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر، **لئلا يلزم تحصيل الحاصل** عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال (الثالث: مذهب الحكماء أنه بسبيل الأعداد **فإن المبدأ**) **الذي** تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أي ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض إنما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل، فالنظر يعد الذهن) إعداداً تاماً (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) أي لزوماً عقلياً (وهاهنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلاً (غير متولد منه) قيل: أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، حيث قالا: باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد، بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (أما وجوبه) عقلاً (فلأنا نعلم ضرورة) وبديهة (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة

عليّتها أو بمنع وجودها فيه، والأول مركب الأصل أي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته، والثاني مركب الوصف.

قوله: (والخصم فيه بين إلخ) أي الخصم في الجواب دائر بين هذين الأمرين.

قوله: (جواب آخر إلخ) في الجواب الأول منع لعلية علة المستدل أعني كونه نظراً صحيحاً بإبداء علة أخرى أعني عدم المقدورية، والثاني منع لعليتها استقلالاً بإبداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل، وما قيل: أن لزوم تحصيل الحاصل إنما يظهر فيما إذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه، وليس بشيء لأنه على تقدير الغفلة عن المنظور فيه، اللازم تذكر العلم لا العلم، ولذا صرح الشارح في الإلهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً.

قوله: (لئلا يلزم تحصيل الحاصل) قيل: هذا إنما يظهر فيما إذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه، والظاهر أن كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الإلهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً، والحق أن المنظور فيه إن كان معلوماً مشاهداً للنفس، فتذكر النظر لا يفيد العلم به، ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل، وإن كان معلوماً غير مشاهد فهو يفيده تذكره وإن صار نسياً منسياً، فهو يستلزم العلم به فتأمل

(امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث) **وهذا الاستدلال** جار في سائر الأشكال والأقيسة، **إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليها من بياناتها** (وأما إنه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (إلى اللّه تعالى ابتداء) **فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته، لا بقدرة العبد** (وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى اللّه) ابتداء (وكونه قادراً مختاراً وإنه) ومع القول بأنه (لا يجب على اللّه شيء **إذ لا وجوب**

قوله: (فإن المبدأ الذي إلخ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول.

قوله: (امتنع أن لا يعلم إلخ) ضرورة اندراج الأصغر في الأوسط والأوسط في الأكبر.

قوله: (وهذا الاستدلال إلخ) فلا يرد أن الاستدلال المذكور إنما يجري في االشكل الأول فقط.

قوله: (واقعاً بقدرته) ابتداء لا تولداً من شيء.

قوله: (لا بقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه، فلا يكون النظر مولداً له فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (لا يصح مع القول إلخ) لأن القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بأن يكون علة موجبة له، فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة، والقول بكونه تعالى مختاراً أي يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر، بأن يكونا معلولي علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر، بحيث يمتنع التخلف، فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما، وبما ذكرنا اندفع الجواب الذي ذكر في شرح المقاصد من أن وجوب الأثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر، كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم، ولا بخلقه كسائر اللوازم إنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً.

قوله: (بأنه لا يجب على اللّه شيء) لا من ذاته ولا من غيره، وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المطلح المذكور، ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختاراً، ذكره ليظهر أن منافاة

قوله: (إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها) فيه إيهام إلى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، بما عدا الشكل الأول فتأمل.

قوله: (فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد إلخ) هذا يدل على أن مراد الإمام نفي التوليد من فعل العبد، لا نفي التوليد من النظر من حيث هو، لأن عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل اللّه تعالى عنده أيضاً، فلو قال الشارح: في تحرير مذهب الإمام غير متولد من فعل العبد وقال: ها هنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد، لكان أظهر.

قوله: (إذ لا وجوب عن اللّه تعالى ولا عليه) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً، وإنه لا يجب عليه تعالى شيء، وإلا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لأن هذا المذهب لا يصح مع

عن اللّه) كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) أيضاً **كما تزعمه المعتزلة، وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء** في استناد الأشياء إلى اللّه سبحانه، وجوز أن يكون **لبعض آثاره مدخل** في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولداً عن بعض وإن كان الكل واقعاً بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم، **ووجوب** بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة

كونه مختاراً لوجوب العلم بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لمنافاته للازمه.

قوله: (إذ لا وجوب إلخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فردية المنحصر فيهما، فلا مصادرة وليس دليلاً لقوله: لا يصح مع القول إلخ أما أولاً فلأنه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء، وكونه مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور إلى دليل، وأما ثانياً فلأنه لا ينفي الوجوب من النظر وإنما ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب.

قوله: (كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين.

قوله: (وإنما يصح إلخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء، إذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد، ابتداء فإنه قول بعض الأشعرية على ما صرح به في شرح المقاصد.

قوله: (لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بأن يكون علة موجبة له.

قوله: (ووجوب إلخ) يعني أنه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وإن لم يكن مختاراً فيه ابتداء.

القول بأنه تعالى قادر مختار، وإنه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر، فإن هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فإما عنه وإما عليه.

قوله: (وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء) إنما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء، بل حصر الصحة فيه، فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين، مع أنه ذكر أولاً أنه لا يصحّ مع القول بالأمور الثلاثة بناء على أن القول باستناد الجميع إليه تعالى ابتداء المعنى المراد ها هنا، يستلزم القول بأنه قادر مختار كما سيشير إليه الشارح في بحث القدم، وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لأن هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح، وهذه القاعدة تفضي إلى القول باستناد بعض الأشياء إليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة، فحذف كل من القيدين الأخيرين، يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي أن يعلم أنه أراد ها هنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه، أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً كما هو مذهب الشيخ، وغيره من أهل السنة، لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر، بأن يكون اللّه تعالى موجداً لشيء وذلك الشيء موجداً لآخر، فيكون اللّه تعالى موجداً لذلك الآخر، بتوسط الشيء الأول كما ذهب إليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الأفاضل، بأن ما ذكر من المذهب يصح، وإن لم يحذف قيد الابتداء بناء على أن معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الأخير فلا ينافي القول بالتوليد.

المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري، وحينئذ يقال: النظر صادر بإيجاد اللّه تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه.

[المقصد الخامس: شرط النظر]

(**شرط النظر إما مطلقا**) سواء كان صحيحاً أو فاسداً (**فبعد الحياة أمران الأول**) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسيأتي تفسيره، الثاني) عدمي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه (فمنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الإدراك) مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (**وهو العلم بالمطلوب**) من حيث هو مطلوب **وأما العلم** به من وجه، فلا بد منه ليمكن طلبه (**والجهل المركب** به) أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه (إذ صاحبهما لا

قوله: (**شرط النظر**) أي في إفادته العلم بالمطلوب، فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان، وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، وأما العلم بوجه آخر، فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب كما لا يخفى.

قوله: (**شرط النظر إما مطلقاً فبعد الحياة أمران**) أراد شرط النظر من حيث إنه نظر لا من حيث إنه حركة في الكيف، فإنه يحتاج من الحيثية الأخيرة إلى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك، ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل.

قوله: (**وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب**) قيل عليه: النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين، فيمكن أن ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الأمر، أن المطلوب لكونه حاصلاً لا يحصل ثانياً، والجواب إن مطلوباً معيناً إذا كان حاصلاً لم يكن النظر لتحصيله، ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فإن كلاً منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر، فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب، وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر.

قوله: (**وأما العلم به بوجه آخر إلخ**) قيل: يرد عليه أن الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه، ورتبها فادته إلى المطلوب، وأنت خبير بأن هذا لا يتأتى على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة، فإن النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول إلى علم، فقد تحقق علم المطلوب بوجه، فإن قلت: لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف.

يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلامتناع طلب العلم مع حصوله، وأما صاحب الثاني فلأنه جازم بكونه عالماً، وذلك يمنعه من الإقدام على النظر، إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل، وإما لأنه منافٍ للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فإن قلت:) إن كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له (فماذا تقول: فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) إذ يلزم حينئذ اجتماع **المتنافيين** (قلت: النظر هاهنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة **بل العلم بوجه دلالة الدليل** الثاني عليه (وهو) **أي هذا الوجه** (**غير معلوم**) فلا يلزم هاهنا طلب الحاصل بخلاف ما إذا قصد به **العلم بالمنظور فيه** الذي هو النتيجة، فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلاً، والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة، فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه، وأما عدم الظن به على ما هو عليه، أو على خلافه **فليس شرطاً** له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح) على

قوله: (اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثاني.

قوله: (بل العلم بوجه دلالة الدليل إلخ) أي المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها، وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما وهم حتى يرد أن الدليل إنما هو لإفادة العلم بالنتيجة، لا إفادة العلم بوجه الدلالة وإن كان لازماً له.

قوله: (وهو أي هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً.

قوله: (العلم بالمنظور فيه) أي من حيث ذاته لا من هذه الحيثية.

قوله: (والجهل المركب به) فإن قلت: إذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالته جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده، فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب، قلت: الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات، ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة إلى وجه الدلالة، حتى يلزم المحذور قيل: ويرد عليه أن الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه، ورتبها غافلاً عن خصوصية ما تؤدي إليه، فأدته إلى اليقين بخلاف اعتقاده، فيزول عنه جهله المركب، وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل.

قوله: (بل العلم بوجه دلالة الدليل إلخ) ولا يرد أن النتيجة ليست ذلك، لأن المطلوب لا يختص بمجردها، بل إذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى، فإنه كما تفاد تفاد لوازمها، وقد يقال: الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب الأول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل.

الخصوص (**فأمران الأول** أن يكون) النظر (في الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (**الثاني أن يكون**) **النظر في الدليل** (من جهة دلالته) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل، ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول، كالحدوث أو الإمكان للعالم (فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع) ولا يوصل إلى المطلوب، لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه، كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره.

[والمقصد السادس: في معرفة اللّه تعالى]

النظر (في معرفة اللّه تعالى) أي لأجل تحصيلها (**واجب إجماعاً**) **منا ومن المعتزلة** وأما معرفته تعالى فواجبة إجماعا من الأمة (**واختلف في طريق ثبوته**) أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل، **أما أصحابنا فلهم**) في إثبات وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة

قوله: (**فليس شرطاً له**) أي العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته.

قوله: (**الأول إلخ**) الشرط الثاني مغن عن الأول، إلا أنه حاول التفصيل فلهذا، اعتبر كل واحد شرطاً برأسه.

قوله (**واختلف في طريق ثبوته**) لما لم يكن الإجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا، والإجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى، فلا يرد أنه بعد ثبوت الإجماع على وجوب النظر لا حاجة في ذلك إلى أن يتمسك بدليل آخر.

قوله: (**فليس شرطاً له**) هذا إذا كان المطلوب العلم، وأما إذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط، وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون ما في درجة المطلوب، أو أقوى منه حاصلاً.

قوله: (**الثاني أن يكون النظر في الدليل**) قيل: اشتراط هذا الأمر الثاني يغني عن اشتراط الأول لاستلزامه إياه وأمره هين.

قوله: (**واجب إجماعاً منا ومن المعتزلة إلخ**) فإن قلت: الثمانية من المعتزلة قالوا: بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الإجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة اللّه تعالى؟ قلت: مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني أن المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبد، ولهذا قال: المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب.

قوله: (**أما أصحابنا فلهم مسلكان**) فإن قلت: لما سلف أن النظر واجب بالإجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الإجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعي، فلا حاجة إلى هذه

(**مسلكان الأول الاستدلال بالظواهر**) من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السموات والأرض**﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الروم: ٥٠]، **فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته** (والأمر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب قال عليه الصلاة والسلام: «ويل لمن لاكها» أي مضغها (بين لحييه) أي جانبي فمه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة (فهو واجب) إذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا) المسلك (لا يخرج عن كونه ظنياً) غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في إثبات وجوب النظر (أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً) من المسلمين كافة، وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد: ١٩] لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب، **ولأن العلم قد** يطلق لغة على الظن الغالب، وذلك قد **يحصل**

قوله: (في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما.

قوله: (غير قطعي الدلالة) على المطلوب إما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب، أو لشبهة في السند كما في خبر الآحاد.

المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال الإجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم، ومجرد إجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه تحقق الإجماع المذكور، بعد قول الأصحاب بذلك الوجوب، فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك القول بالإجماع والإدار.

قوله: (نحو قوله تعالى: ﴿قل انظروا﴾) الآية فإن قلت: المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى، قلت: المراد من الآية إيجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به.

قوله: (غير قطعي الدلالة) لو ضم إليه قوله أو المدلول، لكان أظهر إذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقاً، إنما يتم إذا كانت الظنية في المتن مستلزماً للظنية في نفس الدلالة وهذا غير ظاهر.

قوله: (ولأن العلم إلخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً، واعلم أن الظني إن جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله: وذلك قد يحصل إلخ ظاهر، وإن لم يكن الحاصل به إلا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي، وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين، فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر.

بالتقليد من غير نظر، كما ذكره الإمام الرازي (وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق إلا به (فهو واجب) **كوجوبه** (وعليه إشكالات الأول) أن وجوب المعرفة يتوقف على إمكانها، وليس **إمكانها باعتبار** كونها ضرورية لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر، لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً، والضروري لا يكون كذلك **بل باعتبار** كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (إمكان معرفة الله تعالى إفادة النظر العلم مطلقاً) أي في الجملة (وفي الإلهيات)

قوله: (قد يحصل بالتقليد) كما يحصل بالدليل الظني، وما قالوا: من أن التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات، فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم.

قوله: (كوجوبه) أي إن عيناً فعيناً وإن كفاية فكفاية.

قوله: (فيتوقف على إمكانها) إذ لا تكليف بالممتنع.

قوله: (وليس إمكانها إلخ) يريد أنها لو كانت ممكنة فالإمكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة إلى كونها، وحصولها في الذهن، وليس بالنسبة إلى كونه بطريق الضرورة، لأن الإنسان لو خلي من النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك، أي بكونها ضرورية أي حاصلة في الذهن بدون نظر، والضروري لا يكون كذلك أي لا يجد الإنسان من نفسه العلم به بعد الالتفات، وإلا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها، وبما حررنا ظهر أن الاعتراض على ما ذكره الشارح، بأن الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه، بأنا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء منشؤه سوء الفهم، وما قيل: في بيان أن ليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية من أنه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم إلا بالنظر ولأن الضرورية تستلزم عدم المقدورية، وغير المقدور لا يكلف به إجماعاً ففيه أن مقصود المعترض عدم إمكان المعرفة في نفس الأمر، ليتفرع عليه عدم وجوبه في نفس الأمر، وعلى هذا التقرير يكون إلزامياً.

قوله: (بل باعتبار إلخ) أي بل بكون إمكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر.

قوله: (وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية) وإلا لما صح قوله: وهي لا تتم إلا بالنظر ولأن الضرورية تستلزم عدم المقدورية، وغير المقدور لا يكلف به بالفعل إجماعاً، وإن جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد، وأما ما ذكره الشارح من قوله لأن الإنسان لو خلي إلخ، فقد يعترض عليه بأن الشرطية ليست ببديهية، ولا مبرهناً عليها فيرد عليه المنع بأنا وإن لم نجد من أنفسنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده، فإن قلت: لو كان ضرورياً لوجدنا نحن أيضاً، قلت: الضروري قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وإن جاز حصوله.

خاصة (وفيها **بلا معلم**، وقد مر الإشكال عليه) أي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا: وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أي عن ذلك الإشكال (الثاني) إنا وإن سلمنا إمكان معرفته تعالى لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً، لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره، وهو غير ممكن إذ (إيجاب المعرفة إما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) أي تكليف بتحصيله، وذلك ممتنع (أو لغيره وهو تكليف الغافل) فإن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضاً باطل (قلنا) المقدمة (الثانية) القائلة لأن تكليف غير العارف باطل، لكونه غافل (ممنوعة **إذ شرط التكليف فهمه**) وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً لكن لا نسلم وقوعه (قولكم: أجمعت الأمة على ذلك قلنا: لا يمكن الإجماع) منهم على وجوبها (عادة كعلى) أي كالإجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في آن) واحد (قلنا يجوز) يجوز الإجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلاً، ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعي) إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الإجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم عليه (بل شهواتهم بحسب أمزجتهم، وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه (الرابع: الإجماع إن ثبت) في نفسه (امتنع نقله) إلينا فلا يصح أن يتمسك به،

قوله: (وفيها بلا معلم) لأن الكلام على تقدير كون إمكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً، كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً، بما لا يطاق، وإذا كان إمكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير، فلا يكون اختيارياً.

قوله: (إذ شرط إلخ) فإن أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب، ولا يتصوره فلا نسلم قوله إنه تكليف للغافل وإن أريد به من لا يصدقه، فلا نسلم قوله وإنه باطل.

قوله: (وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بإفادة النظر المجامع للتعليم، فتفرع إمكانها على إفادة النظر العلم في الإلهيات بلا معلم ممنوع، لا يقال: المدعى أن المعرفة بلا معلم واجب، فحينئذ يظهر التوقف لأنا نقول سياق الكلام يأباه، أما أولاً فلأنه ادعي الإجماع على هذا الوجوب، ومن يعتبر إيمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم، إذ عدم إيجاب التعليم ليس إيجاباً لعدمه، وأما ثانياً فلأن قوله في جواب الإشكال السابع، قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر يدل على أن المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

وإنما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) في مشارق الأرض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم، فكيف تعرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) أما لخموله أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيراً (و) جواز (كذبه) في قوله: إن الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة، ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به (و) جواز (رجوعه) عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وأيضاً نقل الإجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الإجماع عليه) بطريق التواتر (كالأركان) الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس، وإن سلم نقله) بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أي كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولأن انضمام الخطأ)

قوله: (امتنع نقله إلخ) لعدم العلم للناقل بثبوته.

قوله: (وجواز كذبه) لعدم عصمته وإذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه، وإن صدق فيما قال فلا يحصل العلم بثبوت الإجماع وإن كان ثابتاً.

قوله: (وجواز رجوعه إلخ) يعني لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وإن صدقوا في زمان واحد، بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض، فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر، وإذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الإجماع للناقل، وإن كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فإنه مماخفي على الناظرين.

قوله: (قلنا ما ذكرتموه إلخ) يعني أن ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة، فإنا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الإجماع في مسائل كثيرة، وما ذلك إلا بثبوته وبنقله إلينا، فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال.

قوله: (لجواز الخطأ إلخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد، والكل المجموعي الذي لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية.

قوله: (ولأن انضمام الخطأ إلخ) مبنى هذا انضمام الصواب إلى الصواب، كما يرجح

قوله: (وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع إلخ معتبر بالنسبة إلى الناقل، أي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالفعل، فلا ينافي المفروض أعني ثبوت الإجماع في نفسه كما ظن.

قوله: (منقوض بما علم إلخ) هذا جواب عن رد الإمكان أيضاً، ثم إنه جواب تحقيقي لا إلزامي فلا يرد أن يقال: صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن.

قوله: (ولأن انضمام الخطأ) أكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الأول أعني قوله

الصادر من أحدهم على انفراده (إلى الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ (قلنا:) كون الإجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها (ولايلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل (المجموعي) لتغايرهما وتغاير حكميهما (فإن كل واحد من الإنسان تسعه هذه الدار، ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة، وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة (السادس منع) وقوع (الإجماع عليه) على وجوب المعرفة (**بل الإجماع**) واقع (**على خلافه**) وذلك (لتقرير النبي ﷺ، والصحابة وأهل سائر الأعصار) إلى عصرنا هذا (العوام) على إيمانهم (وهم الأكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً) إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه، ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير، والحكم بإيمانهم (**قلنا**: كانوا يعلمون أنهم **يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي**: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير أفسماء **ذات** أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير. غايته) أي غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والتوضيح

الصواب كذلك انضمام الخطأ إلى الخطأ يرجح الخطأ، فلا يوجب الإجماع الصواب وليس فيه مدخل، لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً.

قوله: (بل الإجماع على خلافه) لما كان منه وقوع الإجماع على وجوب المعرفة مكابرة إذ الأمة كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك، حتى قال في شرح المقاصد أن الإجماع متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب، ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب إلى معارضة الإجماع المذكور بالإجماع على خلافه.

قوله: (قلنا إلخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقاً، مستنداً بجواز علمهم بها إجمالاً، وقول الأعرابي تصوير للعلم الإجمالي فتدبر فإنه قد زل فيه أقدام.

لجواز إلخ أن الأول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي، وكل واحد مطلقاً، والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة، وإن وجد في مثل كل إنسان تسعه هذه الدار، وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله: وأما احتمال انضمام الخطأ إلخ فتأمل.

قوله: (يعلمون الأدلة إجمالاً) والمعرفة الإجمالية للدلائل في حكم النظر، فصح وجوب النظر.

للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا بضر) فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير، والتقرير ودفع الشبه، والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك (**أو ندعي أنه**) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فإن الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية، وفرض العين أيضاً، **والحاصل** أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين، وهو حاصل للعوام الذين قرروا على أيمانهم والآخر فرض كفاية، وهو حاصل لعلماء الأعصار (السابع) سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة لكن (لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالإلهام) **والتوجه التام** كما قال به حكماء الهند: فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها، صرفوا هممهم إليه وسلطوا أذهانهم عليه، وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية، حتى يحصل لهم مطلوبهم (أو التعليم) كما تقول به الملاحدة (**أو التصفية**) كما تقول به الصوفية، فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية، والعوائق الجسدية، والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام

قوله: (**ذات أبراج**) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله: فجاج والفجاج جمع فج، وهو الطريق الواسع.

قوله: (**أو ندعي**) بصيغة المتكلم عطف على قلنا.

قوله: (**والحاصل**) أي حاصل الكلام في هذا المقام، وهو مبنى الجوابين المذكورين، وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى.

قوله: (**والتوجه التام**) أشار بالعطف إلى أن المراد بالإلهام الإلهام الذي يحصل بعد التوجه التام، كما يقوله البراهمة: لا مطلق الإلهام، إذ المقصود بيان الطرق المحققة التي يدعي صاحبها حصول المعرفة بها، والإلهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة، فإنها كثيرة كالحدس وخلفها ضرورة.

قوله: (**كما قال الأعرابي إلخ**) قول الأعرابي: إمارة على أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً لا دليلاً يوجب الجزم، فمنع المكابرة باق بعد، نعم قوله: في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعاً في محل المنع أيضاً، فتامل.

قوله: (**أو التصفية إلخ**) سياق كلامه يدل على أن المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها، وهي التي تكون على قانون الإسلام بالمواظبة على الذكر، والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب إلى حكماء الهند، على أن توجههم نحو مطلوبهم، كيف كان وتوجه أرباب التصفية إلى جناب ذي الجلال؟ كما دل عليه تقريره، واعلم أن الصوفية يجمعون على أن التصفية لا تفيد إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، سواء حصلت من يقين أو تقليد،

الخلوة والمواظبة على الذكر، والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة، وأما أصحاب النظر، فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم (**قلنا**: كل ذلك **يحتاج إلى معونة النظر) فإن القائل**: **بالتعليم** لا ينكر النظر، بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة، بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام، ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر، وقول الإمام بضوء الشمس، فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما، كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما **والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه**، أنه من اللّه فيكون حقاً، أو من غيره فيكون باطلاً، إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره، **وكذا الحال في التصفية** ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة، فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (**المراد**) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (إلا بالنظر) **فإن التعليم والإلهام من فعل**

قوله: (**صرفوا إلخ**) فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة إلى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها، فهو غير التصفية.

قوله: (**قلنا إلخ**) يعني أن المستثنى منه المقدر في قولنا، وهي لا تتم إلا بالنظر بسبب مستقل بقرينة أن النظر سبب مستقل، فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها إلى النظر، فما قيل: أن بينه وبين ما مر في الإشكال المذكور من قوله، وبلا معلم تدافعاً وهو محض.

قوله: (**وكذا الحال في التصفية إلخ**) لم يلتفت إلى ما في شرح المقاصد من أن التصفية لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر لأنه ذكر الإمام في الإحياء أن السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد، والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها.

قوله: (**أو المراد إلخ**) يعني أن المستثنى منه المقدر بسبب مقدور، والأمور المذكورة

وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول، إلا بعد أحكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر، إذا المعرفة المدعى وجوبها بالإجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر.

قوله: (**إلى معونة النظر فإن القائل بالتعليم إلخ**) قد أشرنا في الإشكال الأول إلى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع.

قوله: (**والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه إلخ**) قيل عليه: قد سبق أن الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديها، فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه، أن الحاصل علم فائض من اللّه تعالى لا جهل، وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً، فلا بد من الاستعانة بالنظر، إذ يجوز أن يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو حدساً فليتأمل.

الغير، فليس شيء منهما مقدوراً لنا، وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة، قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (**نخصه**) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) إليها (إلا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكناً إلا منه كجمهور الناس (إذ من عرف اللّه بغيره) من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته (لم يجب) النظر (عليه. الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر إذ (الدليل) الذي بنيتموه عليه (**منقوض** بعدم المعرفة وبالشك) فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها، لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم، مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة، وجوب عدم المعرفة لا **وجوب الشك اتفاقاً** (قلنا: الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب إلا به (مقدورة والوجوب هاهنا) أي وجوب المعرفة (مقيد بعدم

غير مقدورة، وإن كان التوجه الموصل إلى الإلهام، والطلب التام الموصل إلى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما.

قوله: (أو قلنا نخصه إلخ) يعني أن المراد أنها لا تتم إلا بالنظر لمن لا طريق له غيره، بناء على أن المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواه.

قوله: (منقوض إلخ) يعني أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة، والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبهما، بأن تقول: معرفة اللّه واجبة إجماعاً، وهي لا تتم إلا بعدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

قوله: (اتفاقاً) متعلق بقوله: ليس يلزم أي عدم وجوب عدم المعرفة، وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة، متفق عليه فلا ينافي ما سيجيء من أن الشك واجب عند أبي هاشم.

قوله: (فإن التعليم والإلهام من فعل الغير) فإن قلت: طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق، وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجدّ وجد فبين الطريقين والإلهام، والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الأشعري في النظر، وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت: أما التوجه التام المستتبع للإلهام، فإن لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية، فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به، وإن لم يلزم فحصول مرادهم لخاصية في نفوسهم الخاصة، كما صرح به بعضهم، ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقائلون به أعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الإشكال.

قوله: (ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجيء أن أبا هاشم يقول: بوجوب الشك وبلزومه فيما

المعرفة) عند الكل فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول: بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك، وإذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج، إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجباً **وأيضاً، يمكن** أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك، فإن قلت: إذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق، فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت: وجوبها مطلق بالقياس إلى النظر وإن كان مقيداً بالقياس إلى ما ذكرنا، فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة، ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وإن لم يكن مقيداً بوجود الطهارة **ومن ثمة عرف** الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة، وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب) المطلق (**إلا به فهو واجب**) **شرعاً** لأن الوجوب الشرعي **إما خطاب الله، أو مترتب عليه**، ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء (**قلنا: المعرفة غير مقدورة بالذات**) **أي لا يمكن** أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (**بإيجاب السبب**) المستلزم إياها

قوله: (**وأيضاً يمكن إلخ**) فإنهما غير مقدورين ابتداء وإن كانا مقدورين بقاء.

قوله: (**ومن ثمة عرف إلخ**) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى.

قوله: (**واجب شرعاً**) وإن كان واجباً عقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب.

قوله: (**إما خطاب الله**) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار.

قوله: (**أو مترتب عليه**) أي عند الفقهاء فإنهم قالوا: الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه.

قوله: (**قلنا المعرفة إلخ**) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم، والواجب المطلق بما لا يكون مقدوراً بذاته، وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته إلا من جهة ذلك السبب.

قوله: (**أي لا يكون إلخ**) لعدم كونه فعلاً بل كيفية.

قوله: (**بإيجاب السبب**) الصواب بمباشرة السبب.

ذكر فكيف يدعي الاتفاق؟ اللهم: إلا أن يقال: بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هاشم، إنما قال: اتفاقاً بناء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجيء هناك فالاتفاق الضمني متحقق.

قلنا: (**المعرفة غير مقدورة إلخ**) قيل: فيه بحث لأن الواجب المطلق، ربما يكون في نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف، وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاد سببه، ولكن يكون له مقدمة له لا يتم إلا بها كشرطه، فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة، فلا

(فإيجابها إيجاب لسببها) المقدور الذي هو النظر **وذلك (كمن يؤمر بالقتل)** الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فإنه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للإزهاق (وهو ضرب السيف قطعاً) أي هو أمر بذلك المقدور يقيناً **إذ لا تكليف** بغير المقدور شرعاً **وتلخيصه** أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب، أو مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة؛ إذ القدرة لا تتعلق إلا بها، لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا **بحسب ذاته**، فالخطاب الشرعي وإن تعلَق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب؛ إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية، بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه، كالطهارة للصلاة والمشي للحج، فإن الواجب هاهنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي العبد (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف)

قوله: (وذلك كمن يؤمر إلخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها، بأن ذلك واقع في المحاورات.

قوله: (إذ لا تكليف إلخ) تعليل لقوله فإيجابها إيجاب لسببها.

قوله: (وتلخيصه) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور، بإثبات الكلية أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور، فهو واجب بإيجابه ليصح جعله كبرى، فيقال: النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته إلا به، وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه، وتبيين لكيفية كون إيجابه إيجاباً لسببه، بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به، وحقيقة بسببه، وللفرق بين السبب المستلزم والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة إلى النظر خلاف الإجماع من غير ضرورة، تدعو إليه لأن العلم النظري مقدور بالواسطة كما مر فما قيل أن فيه إشارة إلى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال: بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز إلى ذلك.

قوله: (بحسب ذاته) إن أريد بالصلاة الأفعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهي مقدورة بحسب ذاتها، وإن أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور.

يصح أن يقع كبرى في الاستدلال، ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية، بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكل سبب لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح ها هنا يدل على أن الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضي عنده.

ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه، **وإلا** لم يكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف إذ المحال **أن يجب الشيء مع عدم المقدمة** لا مع عدم التكليف بها) فإن عدم التكليف بها **لا يستلزم عدمها** كما أن التكليف بها **لا يستلزم** وجودها، بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلاً من إيجابها وعدم إيجابها، **فإن قلت** إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها، فإذا تركها فإن لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً، وإن بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة **قلت هذا بعينه جاز فيما إذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق** أن المحال **هو أن يكلف بالشيء مع التكليف** بعدم مقدمته معه **لا مع عدم التكليف بمقدمته، ولك أن تحمل عبارة الكتاب** على هذا بأن تقول تقديرها إذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة،

قوله: (**وإلا**) أي إن لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه.

قوله: (**أن يجب الشيء مع عدم المقدمة**) لأنه طلب لوجود الشيء حال عدمه.

قوله: (**لا يستلزم عدمها**) فيجوز أن يجامع التكليف بالشيء بوجود المقدمة.

قوله: (**فإن قلت إلخ**) إثبات للزوم التكليف بالمحال، بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالاً، وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة.

قوله: (**قلت هذا بعينه إلخ**) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره، وهو أن المحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه.

قوله: (**والتحقيق**) أي التحقيق في بيان ضعف قد يجاب.

قوله: (**هو أن يكلف بالشيء إلخ**) فإنه تكليف لوجود الشيء وعدمه.

قوله: (**لا مع عدم التكليف بمقدمته**) فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها.

قوله: (**قلت هذا بعينه جار فيما إذا تركها مع كونها واجبة**) قيل: فيه بحث لأن المقدمات إذا دخلت في الإيجاب بحيث يكون إيجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً، كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث، فقولنا: بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها، أما إذا لم تجب المقدمات فقولنا: بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال، والفرق دقيق يظهر بالإمعان فليتأمل.

قوله: (**ولك أن تحمل عبارة الكتاب إلخ**) قد يقال: لا حاجة إلى تقدير الوجود في تصحيح عبارة الكتاب لحصوله: بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقاً بيجب، فيكون المعنى إذ المحال أن يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك، وخرج زيد مع عمرو، وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه، إذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشيء، ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب به هاهنا.

وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر، فتدبر **ولو قدم الإشكال التاسع** على الثامن، لكان أنسب **بمساق الكلام** (العاشر المعارضة) **لما ذكر** من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه) ثلاثة دالة على أنه ليس واجباً (أحدها أنه) أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله **والعقائد الدينية** والمسائل الكلامية (بدعة) في الدين (إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أي بالنظر فيما ذكر، **ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا** لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل

قوله: (وتجعل لفظة مع إلخ) أي ظرفاً له مستقراً أو لغواً، فإن مع إذا أضيف إلى أحد المتصاحبين يكون ظرف زمان أو مكان، فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب، فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما إذا لم يقدر الوجود، سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أو لغواً، فحينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلاً تحته، فيفيد وجوب الشيء في زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة، ولهذه الدقيقة أمر الشارح بالتدبر، وأما نحو قولنا: خرج زيد مع عمرو فإفادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ، فإنه إذا كان خروج زيد في زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو، يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق.

(قوله بمساق الكلام) أي بسابقه ولاحقه فإن قيل: الثامن كلها منوع، وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض إجمالي كما عرفت فيؤخر عن التاسع، ويقدم على العاشر لكونه معارضة، لأن ترتيب البحث أن يذكر المنع ثم النقض، ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى، وهم لا يساعده عبارة المتن حيث قال: الدليل منقوض.

قوله: (لما ذكره إلخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للإشارة إلى تصوير كونها معارضة.

قوله: (والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص، وكذا قوله والمسائل الكلامية، فإنها تعم العقائد وما تتوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه أن النظر فيما ذكر بدعة أي أمر محدث في الدين وكل بدعة مردود، وإذا كان مردوداً لم يكن واجباً.

قوله: (ولو قدم الإشكال التاسع إلخ) لأن المساق على التنزيل والتسليم، فمقتضاه أن يقول: سلمنا أن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، لكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب مطلقاً، ولو سلم الإطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك.

قوله: (ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا) فإن قلت: النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة، فلعل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرائحهم، أصاب كلهم في النظر من غير حاجة إلى بحث وتفتيش عن الآخر، حتى ينقل إلينا قلت: ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حصى البطحاء.

الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) **لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام**: من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) أي مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام، ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف: ٥٨]، وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية، وإثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء:٢٢] وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾ [يس:٧٧]، إلى آخر السورة فإنه تعالى ذكر هاهنا مبدأ خلقة الإنسان وأشار إلى شبهة المنكرين للإعادة، وهي كون العظام **رميمة متفتتة** فكيف يمكن أن تصير حية، واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس:٧٩]، وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة، حيث قالوا: **إن الإعادة مثل الإيجاد** أول مرة، وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادراً على

قوله: (ولو كانوا إلخ) أي لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل إلينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي إلى النقل، وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على أهل الإسلام ودعوتهم إليه ومبالغتهم في قمع المعاندين بالرد عليهم، كيف وقد نقل إلينا مسائل الاستنجاء تفصيلاً؟ فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة في الآخرة؟.

قوله: (فهو رد) أي ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة في كونه مردوداً، ولذا قال: الشارح جداً.

قوله: (رميمة متفتتة) رم العظم بلي فهو رميم والتفتت الانكسار بالأصابع.

قوله: (إن الإعادة مثل الإيجاد) إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتنعاً.

قوله: (لما ورد في الحديث وهو أنه قال عليه السلام إلخ) قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر من القطعي.

الإعادة، ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين؛ أحدهما اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض، **فكيف** يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر، وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة. والثاني أن الأجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء، فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء، وإلى الجواب الثاني أنه **جعل النار في الشجر الأخضر** مع ما بينهما **من المضادة الظاهرة**، فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة هاهنا **أقل** من ذلك، ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع **تتضمن إعدام هذا العالم** وإيجاد عالم آخر، وذلك باطل لأصول كثيرة **مقررة في كتب الفلاسفة**، فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر **لما سلم كونه تعالى خالقاً** لهذه السموات والأرض، **لزمه أن يسلم** كونه قادراً على إعدامها **فإن ما صح** عليه العدم في

قوله: (**جعل النار في الشجر الأخضر**) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد، فيجعل المرخ ذكراً. والعفار أنثى ويستحق أحدهما على الآخر، فنقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء.

قوله: (**من المضادة الظاهرة**) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر.

قوله: (**أقل إلخ**) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين، وحصول إحداهما عقيب زوال الأخرى.

قوله: (**تتضمن إعدام هذا العالم**) لأن الإعادة في الشرع تكون بعد إعدام السموات على ما نطق عليه النصوص.

قوله: (**مقررة في كتب الفلاسفة**) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه.

قوله: (**لما سلم كونه تعالى خالقاً إلخ**) لكونها ممكنة محتاجة إلى فاعل كما نطق به قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥].

قوله: (**فإن ما صح إلخ**) يعني أنها لإمكانها صح عليها العدم في وقت النظر إلى ذاتها؛ إذ لو امتنع عدمها نظراً إلى ذاتها كانت واجبة بالذات، وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الأوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعاً، فتصح الإعادة بإعدام هذا العالم فاندفع ما قيل: إنه إنما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزماني.

قوله: (**لزم أن يسلم إلخ**) لزوم التسليم لما ذكر إنما يظهر إذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني.

وقت صح عليه في كل الأوقات، وأن يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله، قال في نهاية العقول: إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال: إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة، وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم إنهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) أي علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل، وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الأمور (ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الأذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحي) المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية (**والتمكن من مراجعة** من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة (كل حين) من الأحيان (مع) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى، كأنه قيل: مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الأحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث في الأعصار الماضية، فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته (والجمع) وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (**وبالجملة** فمن البدعة ما هي حسنة) **هذا إشارة إلى** أن

قوله: (**والتمكن من مراجعة إلخ**) عطف على صفاء والمجموع علة لتركهم التدوين، فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن.

قوله: (**وبالجملة**) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جمله إذا جمعه وخبره قوله: فمن البدعة ما هي حسنة، والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في

قوله: نعم إلخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد، وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي ﷺ وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً، فالاشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه، وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم، **لكنه بدعة حسنة** لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية، (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روي أنه ﷺ خرج على أصحابه فرآهم **يتكلمون في القدر**، فغضب حتى احمرت وجنتاه، وقال: **إنما هلك** من كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً، وقال عليه الصلاة والسلام: إذا ذكر القدر فأمسكوا، ولا شك أن النظر جدل فيكون منهياً عنه لا واجباً (**قلنا ذلك**) **النهي** الوارد في حق الجدل إنما هو (حيث

خبر المبتدأ مطلقاً، ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز، أي مجمل الكلام المذكور بقوله نعم إلخ، منع الكبرى فمن البدعة ما هي حسنة.

قوله: (هذا إشارة إلخ) كما أن ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة، فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبرى.

قوله: (لكنه بدعة حسنة) قالوا: إن البدعة إن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع، فهي مردودة وإلا فهي منقسمة إلى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي تتضمنها، كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط، والتنعم في المآكل والمشارب والملابس.

قوله: (يتكلمون في القدر) أي في مسألة القدر وهي أن الخير والشر كله بتقديره، فقال بعض: لو كان الكل بتقديره فيم العقاب وكيف ينسب الفعل إلى العباد؟ وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى إلى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد.

قوله: (إنما هلك) أي بنزول العذاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الإيمان به إلى الجبر والقدر، عزمت أقسمت أن لا تخوضوا فيه أبداً، فإن القدر سر من أسرار الله تعالى لا اطلاع لأحد عليه، ولا طريق للاحتجاج به، فنحن نؤمن به ولا نحتج به، كذلك في تخريج المصابيح للشيخ الجزري، ومن هذا ظهر أن جدالهم كان بالباطل في غير موقعه، لكنهم لا يدرون ذلك، ولذا منعهم الرسول وخوفهم.

قوله: (قلنا ذلك النهي إلخ) فيه بحث لأن هذا الجواب مشعر بأن نهي الرسول عليه السلام وأصحابه عن المكالمة في القدر، لأنها كانت تعنتاً وحاشاهم عن ذلك، اللهم، إلا أن يكون بينهم من ينافق كابن أبيّ ونظرائه، والأظهر أن يقال: نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية إلى كنه المسألة، فلا يلزم النهي في جميع المواد.

كان) **الجدل** (**تعنتاً ولجاجاً**) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة، ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى: ﴿وجادلوا بالباطل **ليدحضوا** به الحق﴾ [غافر:٥]، وقال تعالى: ﴿بل هم قوم خصمون﴾ [الزخرف:٥٨]، وقال: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم﴾ [الحج: ٣]، ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهياً عنه (وأما الجدال بالحق) لإظهاره وإبطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل:١٢٥] وقال تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت:٤٦] ومجادلة الرسول ﷺ **لابن الزبعرى** وعلي للقدري مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ [الأنبياء:٩٨] قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون، فقال عليه الصلاة: ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أن ما لما لا يعقل وروي أيضاً أن شخصاً قال: إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي، فقال عليّ رضي الله عنه أتملكها دون الله أو مع الله، فإن قلت: أملكها دون الله **فقد أثبت** دون الله مالكاً، وإن قلت: أملكها مع الله فقد أثبت له شريكاً (هذا) كما مضى (**والنظر غير الجدل**) فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر، ولا

قوله: (كان الجدل تعنتاً ولجاجاً) في القاموس جادله متعنتاً أي طالباً زلته، واللجاج الخصومة والمراد، كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا، كما في هذه القصة، فاندفع ما قيل: إن هذا الجواب مشعر بأن مكالمتهم كانت تعنتاً وحاشاهم عن ذلك، وكذلك المراد بقول الشارح، الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس، وهو كتمان عيب السلعة على المشتري.

قوله: (ليدحضوا) أي ليبطلوا.

قوله: (لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء، عبد الله بن الزبعرى بن قيس القرشي السهمي الشاعر، كان من أشد الناس على رسول الله ﷺ واصحابه بلسانه ونفسه، قبل إسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن إسلامه، واعتذر عن زلاته حين أتى النبي ﷺ والحصب محركة الحطب.

قوله: (فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكاً مستقلاً، مع أنه لا مالك سواه فقد أثبت له شريكاً في الملك مع أنه لا شريك له.

قوله: (والنظر غير الجدل) لا يخفى أن قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لأنه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى.

يلزم من كون الجدل منهياً عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه اللّه تعالى بقوله: ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾ [آل عمران: ١٩١] فيكون مرضياً لا منهياً (وثالثها) أي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام: عليكم بدين العجائز) **ولا شك أن دينهن بطريق التقليد،** ومجرد الاعتقاد إذ لا قدرة لهن على النظر، فيجب علينا الكف عنه (قلنا: إن صح الحديث) أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روي أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة، قال: إن بين الكفر والإيمان **منزلة بين المنزلتين،** فقالت عجوز قال اللّه تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن: ٢] فلم يجعل اللّه من عباده إلا الكافر والمؤمن، فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال: **عليكم بدين العجائز** وإن سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) إلى اللّه سبحانه فيما قضاه وأمضاه (والانقياد) له فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (**ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع**) وما

قوله: (والنظر غير الجدل) هذا منع لصغرى القياس والسابق منع لكبراه، فإن تقريره النظر جدل وكل جدل منهي عنه، قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى، فإن النظر إذا قصد به إلزام الغير جدل، ولا شبهة في أنه لا مدخل لهذه الحيثية في المنع وعدمه، كيف إذا كان لأجل هداية الغير؟.

قوله: (منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق.

قوله: (عليكم بدين العجائز) تقريره أن النبي ﷺ أمر بالتمسك بدين العجائز، من حيث إنها عجائز، وإلا لم يكن للإضافة فائدة ولا شك أن دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر، وإن تحقق عن بعضهن كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم، فاندفع بما حررنا ما قيل: إن المأمور به التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام.

قوله: (فالمراد به التفويض إلخ) فإن الدين كما يقال لملة الإسلام: يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس.

قوله: (من قبيل القواطع) لا يخفى أنه إذا كان الخصم معتقداً بوجود المعارض له لا

قوله: (ولا شك أن دينهن بطريق التقليد) ممنوع بل لهن الأدلة لا بد لنفيه من دليل، ولو سلم فالمستفاد منه وجود اتحاد المعتقد لا طريقه، فيجوز أن يكون الطريق الموصول للمجتهد هو النظر، والطريق الموصل للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه.

قوله: (ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وللمعتزلة أن يدفعوا ذلك ولو فرض أنه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتأويل، فلا يعارض القواطع العقلية.

استدللنا به على وجوب النظر **من قبيل القواطع** (**وأما المعتزلة فهذه**) **الطريقة** التي هي معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر، وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) أيضاً في إثباته (إلا أنهم يقولون: المعرفة واجبة عقلاً) أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل لا بالإجماع والآيات (لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته، وإيجابه علينا معرفته، فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس **جوز أن يكون له صانع**، قد أوجب عليه معرفته، فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف، كالنعم الظاهرة والباطنة، فإن العاقل إذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها، فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه، وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (وهو) أي الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلاً) فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم، ونسبوه إلى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلاً، وكانت لا تتم إلا بالنظر كان النظر أيضاً واجباً عقلاً، لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول: (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة، وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة

يكون عنده قطعياً، إذ القطعية تنافي وجود المعارض، إلا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الإلزام.

قوله: (جوز أن يكون إلخ) وإن حصل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لأنه بعدما سمع الإثبات، ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد في النفي والإثبات، إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلا بالنظر ولا نظر، وأما ما قيل: إنه بعدما جوزه ونظر فأخطأ فجزم بالنفي، يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشيء، لأن الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفي بل بالمعرفة لأن تصور الاختلاف مورث للخوف، ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم، بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع.

قوله: (جوز أن يكون له صانع) قيل: عليه يحتمل أن يعتقد أول ما يسمعه من النفي تقليداً أو شبهة ونظر، وأخطأ فجزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً، ولو سلم فبعد ما جوزه ونظر وأخطأ فجزم بالنفي يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه.

لعدم الخطور في الأكثر) فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين الناس، فيما ذكر وأن لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلاً (وإن سلم) حُصول الخوف (**فلا نسلم أنه**) أي العرفان الحاصل بالنظر (**يدفعه**) أي الخوف (**إذ قد يخطئ**) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر، فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال: الناظر فيه) أي في عرفانه تعالى (**أحسن حالاً قطعاً** من المعرض) عنه بالكلية (لأنا نقول) **ذلك** (**ممنوع**) لأن النظر قد يؤدي إلى الجل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء) ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام (أكثر أهل الجنة البله) (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سمعاً قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥] نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) **مطلقاً دنيوياً كان أو**

قوله: (فلا نسلم أنه يدفعه) لأن الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفاسد عسيراً جداً، جاز أن يخطئ فيه، فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر، لتجويزه أن يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب.

قوله: (أحسن حالاً إلخ) لأنه بذل الطاقة في تحصيله والإصابة من الله بخلاف المعرض.

قوله: (ذلك ممنوع) أي في الاعتقاديات، فإن المطلوب فيها الإصابة للحق دون بذل الوسع كما في العمليات، وليس هذا تكليفاً بما لا يطاق لأن الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه في الآفاق، والأنفس وأعطي العقل المستقيم والحس السليم، وبينها وأوضحها بإرسال الرسل وإنزال الكتب، فلا حجة للعباد بعد ذلك.

قوله: (بتراء) كحمراء مؤنث أبتر بمعنى الناقص، والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الأبله والمراد به هاهنا المؤمن الذي لا اهتداء له إلى النظر، والاستدلال التفصيلي لا صاحب الجهل البسيط، إذ لا دخول في الجنة بدون الإيمان.

قوله: (مطلقاً إلخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفي.

قوله: (فلا نسلم أنه يدفعه) فيه بحث لأنه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله، فإيجابها إيجابه فإذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالإتيان به، وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه، ولا كلام فيه فإن قلت: فيه خوف لاحتمال أن ينتهي عن المعرفة بالنظر لأدائه إلى الجهل المركب، فيجب التوقف عن النظر عقلاً، قلت أجيب عنه بأن غالب النظر الأداء إلى الحق، وفيه بحث لكثرة الغواة.

قوله: (مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الإطلاق بجواز أن يكون المراد ﴿وما كنا معذبين﴾ [الإسراء: ١٥]، في الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعني ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا

أخروياً (**قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب**) بشرط ترك الواجب (**عندهم**) **إذ لا يجوزون العفو** (فينتفي الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل، ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة، **ولا شبهة في أن العقلاء** كانوا يتركون الواجبات حينئذ، فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها، وهو باطل بالآية (لا يقال: المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل لاشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لأنا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والأصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل) ولا دليل

قوله: (قبل البعثة) ولو كان مبعوثاً إلى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل: التعذيب قبل البعثة محال لأن أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء.

قوله: (إذ لا يجوزون العفو) فالدليل إلزامي لا تحقيقي إذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعثة بمجرد العقل، ويكون وقوعه منتفياً قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقياً بأن يقال: لو وجب لاستحق العذاب بتركه، ولم يأمن وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ إذ به يحصل الأمن وفيه أن عدم الأمن من الوقوع بالنظر إلى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوعد الشارع.

فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ [الإسراء: ١٦]، قيل: التعذيب بعد البعث محال لأن أول الرسل آدم عليه السلام، فلا فائدة في بعثه وأجيب بأن قبل آدم قوماً يسمى الجان بن الجان، وبأن في صحة نفيه يكفي الإمكان، والصحيح أن المراد في حق كل قول بنبيهم.

قوله: (وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة هاهنا هو المعتزلة، والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وإن قالوا بالوجوب العقلي أيضاً، لكنهم يجوزون العفو، فلا يتم الاستدلال عليهم إذ يقولون: المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل، بناء على تحقق العفو، وأما استحقاق التعذيب فثابت هذا، ويمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقياً لا إلزامياً، بأن يقال: لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ إذ به يحصل الأمن فتأمل.

قوله: (ولا شبهة في أن العقلاء إلخ) هذه المقدمة: مما لا بد منها لأن التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه، بل شرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب، يلتزم نفي الترك، فلا يتم الدليل إلا بضم هذه المقدمة، ولذا قال الشارح: ومحصوله إشارة إلى أن ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية.

هاهنا، فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء) وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة (إذ يقول المكلف) **حين يأمره النبي بالنظر في معجزته**، وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر ما لم يجب) النظر علي فإن ما ليس بواجب علي لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر علي (ما لم يثبت الشرع) عندي إذ المفروض أن لا وجوب إلا به (ولا يثبت الشرع) عندي (ما لم أنظر) لأن ثبوته نظري فيتوقف كل واحد **من وجوب النظر**، وثبوت الشرع على الآخر وهو محال، ويكون هذا كلاماً حقاً لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى إفحامه (وأجيب عنه بوجهين الأول) النقض وهو (إنه) أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي، الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا، وإنما كان مشتركاً (إذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقاً) لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة، بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة، من أن المعرفة واجبة وإنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (فيقول:) المكلف حينئذ (**لا أنظر**) **أصلاً** (**ما لم يجب** ولا يجب ما لم

قوله: (بالنظر في معجزته) لأن دلالتها على صدقه نظرية محتاجة إلى ترتيب مقدمتين أعني أنه ادعى النبوة وأتى بالمعجزة، وكل من هذا شأنه فهو نبي إلا أنه لما صار النظر المذكور، متمكناً في الأذهان يظن أنها بديهية، كيف ولو غفل عن إحدى المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه.

قوله: (من وجود النظر إلخ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر، وفي بعض النسخ وجوب النظر، وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا أنظر ما لم يجب النظر على قوله، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع، ولا يثبت ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب.

قوله: (لا أنظر أصلاً) لا في المعجزة ولا في غيرها إشارة إلى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقاً، ووجوب النظر مطلقاً موقوف على النظر في وجوبه فلا دور.

قوله: (حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه: العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة، فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير إلى نظر، وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهدة من أن هذا الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي، أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على إظهاره إلا خالق القوى والقدر، وإظهاره هاهنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته أن سرعة ترتب الإيمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة.

أنظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً، ووجوبه على الآخر (لا يقال: قد يكون وجوب النظر (فطري القياس) **أي من القضايا التي قياساتها معها** (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) **ينساق ذهنه إليها بلا تكلف** و (تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) **فيكون الحكم بوجوب النظر** ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه **مع تلك المقدمات، أو نظرياً قريباً من الضروري** محتاجاً إلى أدنى التفات يحصل

قوله: (ما لم يجب) أي على عقلاً فإن ما ليس بواجب على عقلاً لا أقدم عليه.

قوله: (لا يقال إلخ) منع لقوله ولا يجب ما لم أنظر، وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعياً أيضاً، إذ يمكن أن يقال: لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس، فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة.

قوله: (ينساق ذهنه إليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات.

قوله: (ضرورة) أي قطعاً.

قوله: (فيكون الحكم بوجوب النظر إلخ) اعلم أن في المتن إشكالاً إذ كون الحكم بوجوب النظر فطري القياس ينافي إفادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر إما في إفادة المقدمات له، أو في كونه فطري القياس فالتوجيه الأول تصرف في الإفادة، بأن المراد بإفادته إياه أن المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه، هو ملزوم للقياس الذي يحضر عند تصورهما، فكونه فطري القياس على ظاهره، والثاني أعني قوله أو نظرياً قريباً من الضروروي تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد أنه كفطري القياس في أنه بعد إلقاء المقدمات المرتبة الموضوعة يحصل بأدنى التفات من غير احتياج إلى الفكر، لا فرق بينهما إلا بأن في فطري القياس لازم لتصور الطرفين، وهاهنا مستفاد من خارج فافهم، فإنه قد خفي على أقوام.

قوله: (مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أي إلى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس.

قوله: (أو نظرياً) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضرورياً.

قوله: (أي من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة إلى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة، لتحصيل قياساتها معها، فقيل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج إلى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف إليها، ولذلك قال: فيضع النبي عليه السلام إلخ، فلا يرد أن بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه، فأي حاجة إلى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات، أن المقدمات أيضاً قد تحتاج إلى التنبيه.

قوله: (أو نظرياً قريباً من الضروري) إن كان معطوفاً على ضرورياً كما هو الظاهر، يكون إشارة رلى أن فطري القياس نظري عند البعض، أو إلى أن النظري المذكور أعم من أن يكون حقيقة، أو حكماً، وإن كان معطوفاً على قوله فطري القياس كما هو الأوجه فالأمر أظهر.

بذلك التنبيه (لأنا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الأنظار باطل قطعاً، وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (أن لا يستمع إليه) أي إلى النبي ﷺ، وكلامه الذي أراد به تنبيهه **(ولا يأثم بتركه)** أي بترك النظر أو الاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً، (فلا تمكن الدعوة) وإثبات النبوة (وهو المراد بالإفحام) **الوجه (الثاني)** الحل وهو (أن قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (**قلنا: هذا** إنما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الأمر (موقوفاً على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع **(لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الأمر على العلم به** (إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه، فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب

قوله: (قريباً من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق إليه الذهن بلا كلفة.

قوله: (إلى أدنى التفات) أي إلى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر.

قوله: (كونه فطري القياس) إما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين.

قوله: (قلنا هذا إلخ) خبر أن والعائد اسم الإشارة فإنه بمنزلة الضمير.

قوله: (لكنه لا يتوقف إلخ) وما قيل: إن عدم التوقف مسلم، لكن لا يتم إلزام النظر لأنه حينئذ يقول: سلمت أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب إلا أني لا أنظر ما لم أعلم الوجوب، لأن ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الإثم فباطل، لأنه يلزم من ذلك أن لا يأثم الكافر بترك الإيمان، والجاهل بترك المأمورات.

قوله: (ولا يأثم بتركه) قد يمنع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي أيضاً لدفع الخوف، وفيه تأمل.

قوله: (الوجه الثاني الحل إلخ) لو فرض أن يقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم أصدق بوجوب النظر علي، ولا أصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع، وثبوته إنما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ أن قوله لا أنظر ما لم أصدق باطل.

قوله: (لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الأمر على العلم به) لا يقال: لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه، لأنا نقول: اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه بالجهل، وإنما مدار الوجوب الإمكان القريب للعلم به، وقد يقال: عدم التوقف مسلم لكن لا يتم إلزام النظر حينئذ، لأنه يقول حينئذ سلمت أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب، إلا أني لا أنظر ما لم أعلم الوجوب لأن ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الإثم، والقول بأن الجهل ليس بعذر إنما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد.

لزم الدور) ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر، بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر والشرع ثابت في نفس الأمر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر **وكذلك الوجوب، وليس يلزم** من هذا تكليف الغافل، لأن الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر، وهذا معنى ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به، وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة، فيقال: قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل، لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه.

[المقصد السابع: اختلف في أول واجب على المكلف]

(قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالأكثر) ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة اللّه تعالى إذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل: هو النظر فيها) **أي في معرفة اللّه سبحانه** (لأنه واجب) اتفاقاً كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني (وقيل:) هو (أول جزء من النظر) **لأن وجوب الكل** يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي: واختاره ابن فورك) وإمام الحرمين أنه

قوله: (**وكذلك الوجوب**) أي ثابت في نفس الأمر علم المكلف أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، لكونه أثر الثبوت الشرع.

قوله: (**وليس يلزم إلخ**) دفع لما يتوهم من أنه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به، يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز.

قوله: (**أي في معرفة اللّه**) أي لأجل معرفة اللّه أو في تحصيلها.

قوله: (**لأن وجوب الكل إلخ**) فيه بحث لأن تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب عقلاً، لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب، واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال.

قوله: (**إنما يتم في السبب المستلزم**) والقصد ليس كذلك، فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً، ما يقال من أن النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، من حيث هو مطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات على أنه ليس بمقدور، بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته، وإن كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة، فإن قلت: القصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له، والتكليف بالمشروط أو الكل بدون

(القصد إلى النظر) لأن النظر فعل اختياري **مسبوق بالقصد المتقدم** على أول أجزائه (والنزاع لفظي، إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقاً (وإلا) أي وإن لم يرد ذلك، بل أريد أول الواجبات مطلقاً (فالقصد إلى النظر) لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً **وقد عرفت** أن وجوب المقدمة **إنما يتم في السبب المستلزم** دون غيره، ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر) هذا أوفق بسياق الكلام، **لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة**، إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجباً، وعدم مقدوريته **وإن أمكن توجيهه بأنه** لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصد واختيار آخر، ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً، **قال الإمام الرازي**: إن أريد أول الواجبات

مسبوق: (بالقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجباً.

قوله: (وقد عرفت إلخ) والقصد ليس سبباً للنظر، ولو سلم فليس مستلزماً له، ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور، حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته، ولو سلم فمقدورية المقدمة أعني القصد ممنوعة.

قوله: (وإن أمكن توجيهه) إشارة إلى ضعفه بأن يقال: لا نسلم لزوم التسلسل، بأن يكون قصد القصد عينه يعني أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الإرادة يحتاج في كونه مقصوداً، ومراداً إلى تعلق الإرادة وأما تعلق الإرادة فلا يحتاج إلى إرادة أخرى، ولعل هذا مراد من قال: إن الإرادة الاختيارية إذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج إلى قصد آخر، ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه في الأمور الاعتبارية.

قوله: (اتفاقاً) أي من أهل الملة.

التكليف بالشرط أو الجزء محال، قلت: المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء، أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لأن التكليف تعلق خطاب اللّه تعالى، ويجوز أن يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه.

قوله: (لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين، وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر، فلا يعتد به إذ لا يخفى أن الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الأصلي، وبالجزء ضمني وتبعي، وإن شئت أن تدرج هذا المذهب أيضاً فقل: بعد قوله وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً، فإن لم يشترط كونه واجباً تاماً وأصلياً قصدياً فهو جزء النظر، وإن شرط فهو النظر.

قوله: (وإن أمكن توجيهه إلخ) إشارة إلى الضعف لأن الأمور الاختيارية إذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج إلى قصد آخر.

المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة **عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند** من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل **واجب الحصول**، وإن أريد أول الواجبات كيف **كانت فهو القصد** (وقال أبو هاشم هو) أي أول الواجبات (الشك) لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك، يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه، **ألا ترى** أنك

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظياً، مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور.

قوله: (المقصودة بالقصد الأول) أي لا يكون مقصوداً بالتبع سواء كان وسيلة إلى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة.

قوله: (عند من يجعلها مقدورة) لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة، أو بواسطة..

قوله: (عند من لا يجعل إلخ) لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة، والعلم ليس كذلك فإنه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول.

قوله: (كيف كانت) سواء كانت مقصودة بالذات أو بالتبع، فجعل الإمام القصد إلى النظر مقصوداً بالتبع، فعلم أنه مقدور إذ غير المقدور لا تتعلق به الإرادة.

قوله: (ألا ترى إلخ) تنوير للزوم أحد الأمرين عند عدم سابقة الشك، وحاصله أنه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب، فبعد تصورهما إما أن يحصل له الجزم بالنسبة، فتكون المعرفة حاصلة له بالبديهة، فيمتنع النظر فية لامتناع تحصيل الحاصل، وإما أن يحصل له الجزم بنقيضه، فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه، أو لا يحصل له الجزم بشيء من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه، فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة، وإنه

قوله: (قال الإمام الرازي إلخ) المقصود من إيراد كلام الإمام إظهار المخالفة بينه، وبين كلام المصنف على كلتا النسختين، إذ كلام الإمام صريح في أن لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة، وإن أريد به أول الواجبات المقصود أولاً وبالذات بخلاف كلام المصنف.

قوله: (والنظر عند من لا يجعل إلخ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الأول ما لم يتوسل به إلى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة إلى معرفة.

قوله: (بل واجب الحصول) فيه أن وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم إلا أن يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات.

قوله: (فهو القصد) سياق كلامه يدل على أن القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه، ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار إليه الشارح بقوله: وإن أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً، بأن دعوى الاتفاق ينافيه ما نقله عن الإمام عقيبه.

إذا تصورت طرفي المطلوب **فإن جزمت به كان حاصلاً**، **وإن جزمت بنقيضه كان مانعاً**، **وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا** يستلزم الشك، لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه، **فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل** العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الأول أن الشك غير مقدور) **فلا يكون** واجباً إجماعاً (وفيه نظر إذ لو لم يكن) الشك (مقدوراً لم يكن العلم) **أيضاً** (مقدوراً لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء) عند أبي هاشم **والعلم مقدور عنده، فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً**، فلا نسلم كونه غير مقدور، قال الآمدي: (والحق أن) ابتداء الشك غير مقدور للعبد **بل هو واقع بغير اختياره** إلا أن

يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية، فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم إلخ.

قوله: (والعلم مقدور عنده) رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده، إنما المقدور تحصيله لمباشرة الأسباب فاعتراض المواقف ساقط.

قوله: (بل هو واقع بغير اختياره) في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور، بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة، وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين.

قوله: (وأنت خبير إلخ) يعني أنه إن كان مقصود الآمدي بيان الواقع، فهو حق وإن كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع، لأن الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة.

قوله: (فإن جزمت به كان حاصلاً) قيل التقليد غير المعرفة، فلعل الجازم مقلد، فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك، وقد نبهت على جوابه فيما سبق.

قوله: (وإن جزمت بنقيضه كان مانعاً) قيل عليه: النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير، كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد، فنظر فأصاب والحاصل أن مقدمة الواجب النظر المطلق، لا النظر لأجل تحصيل المعرفة فليتأمل.

قوله: (وأنت تعلم أن انتفاء الجزم إلخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة، إما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين، وهو الظن والوهم قال البيضاوي: في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم، ولهذا أكد قوله تعالى: ﴿لفي شك منه﴾ في قوله تعالى: ﴿وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه﴾ [النساء ١٥٩]، بقوله ما لهم به من علم.

قوله: (فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً) قيل: الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الأفعال الاختيارية فلا يكون شيء منها مقدوراً البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة، وملك النصاب لا أن يكون فعلاً اختيارياً، والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين، ويترك النظر في النسبة ويمكن أن يقال: ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم، وأيضاً إنه

(دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك، **وأنت خبير** بأن ما قاله: لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر، هو ابتداء الشك لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه **(أو وجوب المعرفة)** عنده **(مقيد بالشك)** على ما تقتضيه قاعدته لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم، وإذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون إيجابها إيجاباً له) ولا مقتضياً لإيجابه (كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لإيجاب تحصيله اتفاقاً (فرع إن قلنا: الواجب) الأول (النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام) والتوصل به إلى معرفة اللّه تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان، ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فإن شرع فيه بلا تأخير، واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان

قوله: (إن وجوب المعرفة إلخ) في شرح المقاصد أن وجوب النظر مقيد بالشك، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق، والحق ما في المتن لأن النظر ليس من الواجبات أولا، وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق، وكذا القصد والشك لكونهما المقدمة فالتقييد والإطلاق لا بد من اعتباره في الواجب أولا، وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح.

قوله: (بالشك) أي بالتردد لأن الخوف إنما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم، والظن أيضاً، وهذا التردد حاصل للمقلد، وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة، فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل، فلا يرد ما قيل: إنه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه، بقي أنه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد، لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم.

وإن كان مقدمة فليس من الأسباب ليكون إيجاب النظر إيجاباً له، بمعنى تعلق خطاب الشرع، إن قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت: معنى الوجوب العقلي عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم اللّه تعالى، سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم.

قوله: (وأنت خبير إلخ) اعتراض إن كان قول الآمدي والحق توجيهاً لقول أبي هاشم وتحقيق إن كان قوله: اعتراضاً على أبي هاشم، وقد يقال: كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول إذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر.

قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والأظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير، وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم) وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره **بخلاف القصد**، وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر، وقد يقال: في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار، فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجباً برأسه **وجب أن يقصد إلى تحصيله**، ولزم أن يكون القصد مسبوقاً بقصد آخر.

[المقصد الثامن: النظر الصحيح يستلزم العلم]

الذين قالوا: النظر الصحيح يستلزم العلم) المنظور فيه (فقد اختلفوا في) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذي **لا يطابق المنظور فيه** (على مذاهب) ثلاثة (أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيده مطلقاً) سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته (لأن من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم غني عن العلة **امتنع أن لا يعتقد** أن العالم غني عن العلة ضرورة) وهو جهل: وقد يقال: إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث، أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل **ظاهر البطلان**؟ (وثانيها) وهو الصواب

قوله: (**بخلاف القصد**) فإنه ليس بزماني ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور.

قوله: (**وجب أن يقصد إلى تحصيله**) لأن الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف إلا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج إلى قصد آخر.

قوله: (**لا يطابق المنظور فيه**) الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب كما سيجيء، إلا أنه أقام المنظور فيه مقامه إشارة إلى اتحادهما عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب خلاف الواقع، وإن كان نظره يؤدي إليه لفساده.

قوله: (**امتنع أن لا يعتقد إلخ**) ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك، ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر

قوله: (**مقيد بالشك**) قيل: فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه، أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الأولين على ما أشرنا إليه، والواجب في الأخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لأن النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع، نعم يلزم عدم وجوبها على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه.

قوله: (**ظاهر البطلان**) ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الإمام ولا يدل على أنه ليس مذهباً لأحد كيف وقد اتخذ جماعة إنكار البديهيات بأثرها مذهباً.

والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيده مطلقاً) سواء كان فاسداً مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الأمر كذلك (**والجواب** لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيداً) ومستلزماً (للعلم وإلا) أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم، فإن قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته) أي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) أي المقدمات المعتبرة فيه، والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وأثبته) أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة (المحققون بأن النظر الفاسد **ليس له وجه استلزام للجهل**) أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه (**وإن كان قد يجلبه**) اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي (بيانه أن النظر الصحيح، **إنما هو في مقدمات** له في نفس الأمر إلى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء أضداد العلم **قال الآمدي**: إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (**وليس للفاسد ذلك**) **فإن الشبهة** المنظور

مقدمتيه يكون مفيداً للجهل، فثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال إلخ، لأنه إذا كان مبني الاستلزام الاعتقاد ففي فاسد الصورة إذا اعتقد كونه منتجاً لخفاء فساده عليه، يكون مستلزماً كفاسد المادة إذا خفي عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما، كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم، وعلى تقدير عدم العلم ممنوع.

قوله: (والجواب إلخ) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين أنه لا إفادة في كليهما بدون الاعتقاد، وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بإفادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم.

قوله: (ليس له وجه استلزام إلخ) يعني أن المراد الاستلزام في نفس الأمر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه، فلا استلزام بخلاف الصحيح.

قوله: (وإن كان قد يجلبه اتفاقاً) لأجل الاعتقاد بوجه الاستلزام.

قوله: (إنما هو في مقدمات إلخ) لكونها صادقة مناسبة للمطلوب.

قوله: (قال الآمدي إلخ) تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير إنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً، وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول: بدل قوله في مقدمات في دليل.

قوله: (وليس للفاسد ذلك) أي الحصول في مقدمات لها في نفس الأمر نسبة بسببها، يستلزم الجهل بالمطلوب لأن مقدماته إما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الأمر، فضلاً عن أن يكون لها نسبة إلى المطلوب في نفس الأمر وإما صادقة غير مناسبة.

فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها، تكون مستلزمة للمطلوب، بل استلزامها إياه راجع إلى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها، وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه إذا ظهر خطؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً (**فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل**) على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الأمر) بحسب ذاتيهما، فاستلزم العلم به وتضمنه **بحيث لا ينفك عنه** (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة **ذاتية** مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها، ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذي قدمناه (**وقول الإمام**) الرازي في المثال الذي أورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من أتى بالنظر الفاسد فيه) أي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة،

قوله: (**فإن الشبهة إلخ**) إثبات لنفي النسبة على طريقة الآمدي.

قوله: (**فالنظر الصحيح إلخ**) أي إذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة إلى المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولاً أو موضوعاً فيها.

قوله: (**يوقف على وجه دلالة الدليل إلخ**) لا يخفى أن وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول الشارح، حتى يوقف النظر الفاسد عليها، فإما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف، وإما أن يقال: إن وجه الدلالة من حيث الدلالة وإفادتها العلم مغاير لنفسه من حيث إنه رابطة بين ذاتي الدليل والمدلول، وإليه يشير قوله بحسب ذاتيهما.

قوله: (**بحيث لا ينفك عنه**) عادة أو عقلاً.

قوله: (**ذاتية**) أي رابطة متحققة بالنظر إلى ذاته بل له رابطة اعتقادية.

قوله: (**وهو قول الإمام إلخ**) بعدما استدل على ما ادعي من عدم إفادته الجهل أجاب عن استدلال الإمام بأن اللازم مما ذكرته أن الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية، وهو حق لكنه لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل، إلا إذا ثبت أن النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك، إذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة، وكونه على هيئة الإنتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل، وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي ذكره الشارح بقوله، ولقائل أن يقول إلخ لأنه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه أنه يجري في النظر الصحيح أيضاً، بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الإمام بأنه غير تام لعدم التقريب فتدبر.

بل ربما لم يعتقد ذلك، فلا يحصل له الجهل، فلا يكون النظر الفاسد مستلزماً للجهل وإن كان جالباً له لبعضهم بسبب اعتقاده، ولقائل أن يقول: ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة، **وإذا لم يعتقدها** كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه، فلا يكون النظر الصحيح مستلزماً للعلم، فإن قلت: إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علمياً له فيما ذكرته، قلت: إنه إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته، لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق، والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها، يستلزم بعضها بعضاً، **فإنه لا فرق** بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلاً في استلزام النتيجة، إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية، وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة، أعني تلك الرابطة العقلية، بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر، ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق، **وأما ما ذكره** من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً، فيقول مثلاً العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به، ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر، ولأجله كان مستلزماً له، وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً، بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجوداً،

قوله: (فإنه لا فرق إلخ) الفرق بين فإن الرابطة العقلية متحققة في الصوادق في نفس الأمر لكونها متحققة فيه خلاف الكواذب، فإن الرابطة فيها غلى تقدير تحققها في نفس الأمر لامتناع اتصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الأمر بدون تحققه فيه ضرورة أن ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه، فالاستلزام في الصحيح في نفس الأمر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه، واعتقاد صدقها هذا ما عندي في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد.

قوله: (وأما ما ذكره إلخ) لا يخفى على الفطن أن الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث إنه حال من أحواله، والمقدمات من حيث إنه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس الأمر في أحدهما جزء وفي الآخر عارض، فقوله إنما يتأتى إلخ محل بحث.

قوله: (فإن قلت إذا لم يعتقدها إلخ) فإن قلت: لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله: ولا تصديق علمياً إلخ لا يصح قلت: عدم اللزوم، ممنوع فإن الجازم جازم بالحقية البتة.

وعدماً فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم، ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به، لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل، بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة، ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام **(وثالثها أن الفساد إن كان من المادة)** فقط **(استلزمه لما مر)** من استدلال الإمام وفيه بحث، لأن قولنا: زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيداً جسم، **وليس بجهل** فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور، وأما استلزامه إياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (وإلا) أي وإن لم يكن الفساد من جهة المادة فقط، بل كان من الصورة فقط أو منهما معاً (فلا) يستلزم النظر الجهل (إذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة، (لا تستلزم اعتقاداً أصلاً) لا خطأ ولا صواباً.

[المقصد التاسع: شرط إفادة النظر للعلم التفطن]

فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا شرط إفادة النظر للعلم التفطن

قوله: (استلزمه) أي مطرداً في جميع المواد، وقد عرفت أن الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما لا مزيد عليه.

قوله: (وليس بجهل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حماري، وهو جهل وفيه أنه لو ضم هذه النتيجة إلى قولنا، وكل جسم حماري فهو جسم ينتج زيد جسم مع أن كلا النظرين فاسدان من جهة المادة، فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو أن النظر المذكور لا يستلزم العلم في نفس الأمر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه.

قوله: (المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتمل على

قوله: (وثالثها أن الفساد إن كان من المادة فقط استلزمه) الظاهر أن المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث، وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب، وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان، والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل، بل قد يفيد العلم وهو ظاهر، فكأنه أراد بفساد المادة القسم الأول فقط.

قوله: (وفيه بحث لأن قولنا إلخ) قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي أن زيداً جسم حماري، وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد، واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم، فيصدق في الجملة وليس بشيء، فإن الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر إلى تمام النتيجة، فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب إلا ذاك.

لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن، فيظن أنها حامل وما هو) أي ظنه كونها حاملاً (إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلي) الذي هو كل بغلة عاقر، إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً، ولم يظن أنها حامل (ومنعه الإمام الرازي) فقال: ليس ذلك التفطن شرطاً لإفادة النظر للعلم (لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك) وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أي بأن هذا مندرج في ذاك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التي وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة إليها) أي إلى المقدمات الأخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) التفطن الذي اعتبره ابن سينا (**هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة**) فإنه

الشرائط المتفق عليها إلا أنه أخره ليكون ذكر الأمور المختلفة في سلك واحد، مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه.

قوله: (التفطن) أي التفهم لكيفية الاندراج أي اندراج الأصغر تحت الأوسط إيجاباً أو سلباً كلياً، أو جزئياً مثلاً في قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه في المركب، ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكناً، ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الأوسط في الكبرى بعنوان مفهومه إجمالاً، ولم يلاحظ اندراج الأصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصاً إذا توهم أمراً مانعاً منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئي المذكور، ثم إن اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تقييد، فيكون ملاحظة الإندراج المذكور تصوراً لا تصديقاً، كأنه قيل: وكل مركب أي الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ملخص كلام الشيخ، وهو حق لا شبهة فيه للمنصف، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق، من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة غير كافية في حصول المطلوب، بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري، نعم إن هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين، وإن كان تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معهما كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

قوله: (هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلخ) أي كيفية اشتمالها عليهما وهي التفطن لكيفية الاندراج.

قوله: (المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر) لا يخفى أن حق هذا المقصد أن يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة، فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخرى، لا يخلو عن خفاء.

قال: هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضاً إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً إلى المطلوب، فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة **وهي من قبيل التصور دون التصديق** فلا تسلسل (وقد احتج البعض) **يعني القاضي البيضاوي** (على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطاً للانتاج (باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء) فإنا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهتين، مع أن إنتاج أحدهما لنتيجته بين جلي وإنتاج الآخر خفي، محتاج إلى بيان وما ذاك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة، وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الأشكال (فقد يكون إنتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظهر) من إنتاجها لبعض آخر منها، وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات، وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر، وإذا كان أحد الاختلافين لازماً، وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم، أو لاختلاف الملزومات، أو لاختلافهما معاً، فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بيناً، ولا يكون بين أمرين آخرين، أو بين أحدهما وأمر آخر بيناً (والحق أنه إن أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج (اجتماع المقدمتين معاً في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فمسلم) لأنه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها، كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً

قوله: (يعني القاضي البيضاوي) حيث قال: في الطوالع والأشبه أنه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة وإلا لما تفاوتت الإشكال في الجلاء والخفاء.

قوله: (فلا يتفطن لها) أي للاندراج المستفاد منها.

قوله: (وهي من قبيل التصور دون التصديق) أورد عليه أن تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب، بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري، نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعني صورة القياس، ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين، وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر، وذلك لأن هذا التصديق إنما هو لصحة ترتيب المقدمين لا لأجل أن ذلك مقدمة أخرى.

قوله: (فإذا فرض الاتحاد إلخ) كقولنا: كل أ ب وكل ب ج ينتج من الأول كل ا ج وإذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج أ ثم لا يخفى أن للترتيب دخلاً في الاستلزام، فاختلاف الملزوم لازم البتة.

بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات إلى الضروريات، وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وإن أراد أمراً) آخر (وراءه) أي وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر، والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة، وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البلغة (إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال، نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً، وأمكن ذلك الظن.

[المقصد العاشر : هل يغاير العلم بالمدلول]

قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الإمام الرازي: هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضاً (ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو إمكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) أو الإمكان (وهو مغاير له عارض، وقال آخرون: **لا يجب ذلك**) أي

قوله: (**فممنوع**) قد عرفت مما حررنا لك سقوط هذا المنع.

قوله: (**وأما ملاحظة الترتيب إلخ**) وقد عرفت أنه عبارة عن ملاحظة اندراج الأصغر بخصوصه تحت الأوسط، وأنه لا شبهة في كونه شرطاً، فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً، نعم إنه يصح رداً على ما قاله القاضي البيضاوي.

قوله: (**قد اختلف إلخ**) وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر، مع أن الدليل الذي ذكره الإمام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول، إفادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه في مغايرة وجه الدلالة، أي الأمر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل إلى المدلول للدليل، فإن تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه.

قوله: (**إذ لا حاجة بنا إلخ**) فإن قلت: المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الأول، ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن أن الأصغر يندرج تحت الأوسط، قلت: الظاهر أن الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين.

كون وجه الدلالة مغايراً للدليل (**بل قد يدل** الشيء على غيره نظراً إلى ذاته وإلا) أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لأنا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلاً، **فإنه أيضاً دليل** يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (**ليس غير العالم**) الذي هو الدليل (إذ لا

قوله: (**لا يجب إلخ**) هذا: وقوله بل قد يدل إلخ صريح في أن هؤلاء ادعوا رفع الإيجاب الكلي.

قوله: (**فإنه أيضاً دليل إلخ**) فيه بحث لأنه إن كان مبنياً على أن الإمكان من جملة العالم، فيكون دليلاً على وجود الصانع، فيرد عليه أنا لا نسلم ذلك لأنه أمر اعتباري، وإن هذا إنما يدل على أن ما هو دليل على وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلاً، والتسلسل إنما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلاً، فيجوز الانتهاء إلى دليل وجه دلالته لا يكون دليلاً على شيء، وإن كان مبنياً على أنه لما كان الدليل دليلاً باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلاً في الحقيقة، فهو ممنوع لأن الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله والنظر لا يقع في وجه دلالته.

قوله: (**وقال آخرون: لا يجب ذلك بل قد يدل إلخ**) فإن قلت: ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصفات، وآخر الكلام من كونه مبنياً على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز، قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة أصلاً، إذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل صفة للشيء أنها لا هو ولا غيره، بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف، إذا كانت منفكة عن موصوفها، وقد لا تغاير بأن تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة، والكثرة والإضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة، فمجرد البناء على ما ذكره المشايخ، والقول بأن وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة، إذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه، كالحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود، على تقدير وجوده فإنه صفة منفكة عن الحادث، كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية، وقد لا تكون منفكة عنه كالإمكان، واعلم أن الفرقة السابعة ادعوا أن وجه الدلالة وهي الحدوث مثلاً غير الدليل، وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب، بل قد يدل الشيء إشارة إلى استدلال تسليمي على نفي الوجوب إلخ أي لو سلم أن الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث، فحينئذ لا مغايرة بين وجه الدلالة، والدليل فلا وجوب، وقولهم الحدوث ليس غير العالم إلى استدلال منعي من وجه، نعم لو قدم هذا لكان أنسب، فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل.

قوله: (**ليس غير العالم**) مبني على ما أشعر به كلام الفرقة الأولى القائلة بمغايرة الحدوث

واسطة بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه، فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا: **صفة الشيء لا هو ولا غيره**) كما سيأتي (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك **فإن وجه الدلالة صفة للدليل** وستقف عليه) أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف، **قال ناقد**: **المحصل هذه المسألة إنما** تجري فيما بين المتكلمين **عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده** تعالى، فيقولون: لا

قوله: **(صفة الشيء لا هو ولا غيره)** أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلاً عن الشيخ الأشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود، ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً، ونحوهما ومنها ما يقال: إنه لا عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة، فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضي أن يكون قول هؤلاء السلب الكلي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلي.

قوله: **(فإن وجه الدلالة صفة للدليل)** أي قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من أنه قد يدل الشيء نظراً إلى ذاته، وأن الحدوث ليس غير العالم.

قوله: **(قال ناقد المحصل هذه المسألة إلخ)** لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع في الجملة.

قوله: **(عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى)** كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى، كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب، إما بإمكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة إلى التأويل على ما وهم.

للعالم، وذهب إليه البعض من وجودية الحدوث وإن كان مزيفاً، وإلا لا يكون داخلاً في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى، إذ العالم هو جملة الموجودات وأما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحاً، فلا تدخل في العالم قطعاً.

قوله: **(بل يشبه أن يكون فرعاً إلخ)** إنما قال: يشبه لأن ما مر آنفاً من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه، وهذا وإن أمكن حمله على أنه استدلال إلزامي، لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه أيضاً ولو أريد بالعينية سلب الغيرية فقط، لم يتجه فيما استدل بنفي الحدوث مثلاً، ولهذه المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية.

قوله: **(فإن وجه الدلالة صفة للدليل)** أي فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى، فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل، من أن الدليل قد يدل على الشيء نظراً إلى ذاته وإلا لزم التسلسل.

يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايراً لهما إذا المغاير لوجوده تعالى **داخل في وجود ما سواه**، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط، **وأجاب بأن وجه الدلالة** مغاير لوجودهما، وهو أمر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث.

....

قوله: (داخل في وجود ما سواه) إضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة، وعلى هذا إضافته سابقاً ولاحقاً، وإلا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى، بل في نفس ما سواه سبحانه.

قوله: (وأجاب أن وجه الدلالة إلخ) اعترض عليه بأن المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج، فالمتكلم إذا استدل بما ذكره على أن وجه الدلالة ليس مغايراً، كان معناه ليس مغايراً موجوداً في الخارج، وإلا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك، فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري.

تم الجزء الأول من كتاب المواقف

ويليه الجزء الثاني وأوله المرصد السادس

فهرس الجزء الأول
من كتاب شرح المواقف

مقدمة ٣

الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد ستة ٣٨

المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم ٣٨

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم ٦٨

المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ٩٤

المقصد الأول ٩٤

المقصد الثاني العلم الحادث ٩٨

المقصد الثالث ١٠٤

المقصد الرابع ١٠٨

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ١٣١

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب ١٩٦

المقصد الأول في تعريفه ١٩٦

المقصد الثاني ٢١٠

المقصد الثالث النظر الصحيح ٢١٤

المقصد الرابع ٢٤٨

المقصد الخامس ٢٥٥

المقصد السادس ٢٥٧

المقصد السابع ٢٨٢

المقصد الثامن ٢٨٧

المقصد التاسع ٢٩١

المقصد العاشر ٢٩٤